Verdadeiro retrato de Sabatai Tzvi, desenhado por uma testemunha ocular em Esmirna, em 1966. De Tomás Coenen, *Ydele Verwachtinge der Joden*... (Amsterdã, 1669).

Coleção Estudos
Dirigida por J. Guinsburg

Equipe de realização – Tradução: Attílio Cancian, Ari Solon e J. Guinsburg; Revisão: Shizuka Kuchiki; Produção: Ricardo W. Neves e Sylvia Chamis.

Sabatai Tzvi:
O Messias Místico I

Gershom Scholem

SABATAI TZVI:
O MESSIAS MÍSTICO I

EDITORA PERSPECTIVA

UNICAMP
Biblioteca - IFCH

Associacao Universitária de Cultura Judaica

O paradoxo é uma característica da verdade.
O que a communis opinio *tem de verdade*
é seguramente não mais do que um depósito
elementar de discernimento parcial generalizador,
relacionado com a verdade
exatamente como os vapores sulfurosos
se relacionam com o relâmpago.

Da correspondência do Conde Paul Yorck
von Wartenburg e Wilhelm Dilthey

Verdadeiro retrato de Natan de Gaza, desenhado por uma testemunha ocular em Esmirna, em 1667. De Tomás Coenen, *Ydele Verwachtinge der Joden...* (Amsterdã, 1669).

Sumário

PREFÁCIO XIII
LISTA DE ILUSTRAÇÕES XXI
CRITÉRIOS DE TRANSLITERAÇÃO XXIII

1. OS PROLEGÔMENOS DO MOVIMENTO SABATAÍSTA 1

I. Explicações Históricas e Sociológicas do Movimento Sabataísta e suas Deficiências 1
II. Messianismo na História Judaica e suas Duas Tendências Conflitantes: as Formas Catastrófico-Utópicas e a Racionalista 8
III. A Idéia Messiânica na Cabala 15
IV. A Cabala Luriânica e seu Mito de Exílio e Redenção 22
V. O Papel Histórico e o Significado Social da Cabala Luriânica 44
VI. A Difusão da Cabala Luriânica até 1665-1666 65
VII. Cabalismo na Polônia. As Expectativas Messiânicas para o Ano de 1648. Reações Contemporâneas aos Grandes Massacres Daquele Ano 76
VIII. Messianismo Utópico na Cristandade: Quiliasmo e Movimentos Milenários 92

2. OS PRIMÓRDIOS DE SABATAI TZVI (1626-1664) . . 101

I. As Origens e Juventude de Sabatai. Seus Estudos Cabalísticos e seu "Mistério da Divindade" 101
II. A Doença de Sabatai Tzvi: sua Natureza e Significado 122
III. A Primeira "Manifestação" de Sabatai e seu Banimento de Esmirna 135
IV. Suas Viagens na Turquia. Abraão Yakhini e David Habillo 149
V. Sabatai Tzvi em Jerusalém 173
VI. Sua Permanência em Jerusalém e Missão no Egito. Seu Casamento com Sara (1664-1665) 176

3. O INÍCIO DO MOVIMENTO NA PALESTINA (1665) 195

I. Abraão Natan Ashkenazi e sua Experiência Profética. Retorno de Sabatai do Egito para Gaza. A Grande Revelação Profética e a Iluminação Messiânica em Maio de 1665 195
II. O Apocalipse *A Visão de R. Abraão* 217
III. Sabatai Tzvi em Gaza e sua Excomunhão pelos Rabinos de Jerusalém 226
IV. Viagens de Sabatai por Safed e Alepo até Esmirna. A Sublevação Messiânica em Gaza depois da Partida de Sabatai 245
V. A Carta do Profeta Natan ao *chelebi* Rafael José no Egito. Significado da Carta 260
VI. Panfletos Penitenciais de Natan 281
VII. *Tratado sobre os Dragões* de Natan e suas Principais Doutrinas 287

Prefácio

I

Há muito tempo que a historiografia judaica carecia sobremodo de uma história pormenorizada do movimento sabataísta, o mais importante movimento messiânico no seio do judaísmo desde a destruição do Segundo Templo. Quando, cinco anos atrás, publiquei meu ensaio hebraico "Redenção pelo Pecado", agora disponível em inglês no meu livro *The Messianic Idea in Judaism* (*A Idéia Messiânica no Judaísmo*), visava estabelecer uma base para entender as idéias que determinaram o caráter do movimento conforme se desenvolveu após a apostasia de Sabatai Tzvi e de modo particular após sua morte. Mas o contato direto com as fontes de informação levou-me a compreender que os historiadores jamais fizeram justiça a este grande e trágico capítulo na história judaica, ou porque não dispunham do conhecimento do assunto ou porque não tinham sequer o desejo de saber. Em minha inocência e simplicidade, eu supunha que pelo menos tínhamos informações reais apropriadas sobre o repentino surgimento, até a apostasia do messias, sobre a vida de Sabatai Tzvi e sobre o desdobramento do movimento antes que chegasse à crise. Tudo o que eu precisava fazer – assim pensava eu – consistia em estabelecer a exata perspectiva histórica que, de maneira tão visível, estava ausente da literatura existente. Tornou-se evidente, porém, que até mesmo essa expectativa era demasiado otimista. Na me-

dida em que me enfronhava em maior profundidade nas fontes de informação, convencia-me não só de que importantes e vitais fontes haviam escapado aos olhos de estudiosos anteriores mas de que mesmo aquelas fontes, que haviam sido usadas, muitas vezes não foram corretamente interpretadas. Eu mesmo me surpreendi com a profusão de material desconhecido que tornei público, o qual lançou nova luz sobre todas as fases da carreira de Sabatai Tzvi; com isso, logo se evidenciou que todo o quadro da história do movimento tinha de ser reconstruído desde o começo. A partir de então publiquei uma série de fontes de informação e de estudos atinentes ao assunto. Além disso, outros aderiram ao empreendimento e realizaram pesquisas neste campo até agora negligenciado. Como resultado de todo este labor de pioneirismo, aos poucos começou a delinear-se um quadro abrangente e vivo de todo o movimento sabataísta.

O presente trabalho constitui uma síntese que oferece uma história abrangente do movimento até a morte de Sabatai Tzvi e de seu profeta Natan de Gaza. E espero poder completar, em data posterior, uma seqüência referente à história do sabataísmo, em suas diversas formas, depois da morte de Sabatai Tzvi – seus conflitos, suas metamorfoses, suas repercussões e reflexos.

Neste livro espero provar que aquelas fontes, que os historiadores tendiam a considerar com particular desdém, são as verdadeiras fontes que podem prestar uma contribuição essencial para a compreensão daquele período. O que tenho em mente são os documentos da literatura cabalística e os escritos teológicos dos seguidores de Sabatai Tzvi. Esta literatura não foi considerada digna da atenção pelos judeus "esclarecidos" (entre os quais se está propenso, naturalmente, a incluir os historiadores). A maior parte da literatura herética dos sabataístas foi destruída durante as perseguições desencadeada contra os sectários do século XVIII e desconheceu-se virtualmente que partes importantes do acervo sobreviveram. Murmúrios semi-articulados, sub-reptícios, sobre segredos místicos, símbolos e imagens, todos eles enraizados no mundo do esoterismo e nas confusas especulações dos cabalistas, aos meus olhos se transformaram em chaves inestimáveis para o entendimento de importantes processos históricos e em assuntos que bem mereciam análise profunda e sério debate. Fontes e documentos deste tipo, que anteriormente não encontraram guarida na literatura histórica, desfrutam no presente livro de tanta atenção quanta a dispensada a documentos de arquivo, manuscritos e folhetos de todos os jaezes, entre os quais recolhi também

numerosas informações novas. Muitas vezes, um tipo de fonte lança luz sobre outro. Só cotejando e analisando todas as espécies de fonte de informação à luz de uma crítica histórica é que se consegue formar um verdadeiro quadro da época.

Escrevi este livro com base em uma visão especial, dialética, da história judaica e das forças que agem em seu seio. Porém, desde o início mais elementos do que simplesmente este ponto de vista têm estado em ação, guiando minha apresentação – a própria visão panorâmica constitui o resultado de um mergulho constantemente renovado nas próprias fontes. Não hesitei em reformular opiniões, já expressa por mim em publicações anteriores, acerca de pontos específicos, sempre que uma consideração diferente das fontes exigia nova interpretação dos documentos ou dos processos históricos neles refletidos. Não esposo o parecer daqueles (e na realidade existem muitos deles) que encaram os eventos da história judaica de um ponto de vista fixo e dogmático e que sabem exatamente se um ou outro fenômeno é "judeu" ou não. Tampouco sou adepto daquela escola que age na suposição de que há uma bem definida e imutável "essência" do judaísmo, sobretudo no que concerne à avaliação de eventos históricos. A censura interna do passado, particularmente pela tradição rabínica, tem-se mostrado inclinada a depreciar ou a ocultar muitos desdobramentos, cujo caráter fundamentalmente judaico o historiador contemporâneo não tem motivo para negar. Com freqüência somos tão surpreendidos pelo nível de vitalidade existente nesses desdobramentos quanto por sua ousadia e radicalidade de pensamento. As duas últimas gerações vêm tendo seus olhos abertos e têm logrado perceber a centelha da vida judaica e as aspirações construtivas mesmo em fenômenos que a tradição judaica ortodoxa denunciou com todo o vigor.

Uma das características notáveis da pesquisa sobre o sabataísmo é a tendência de minimizar o escopo do movimento e de distorcer seu significado. Embora tal atitude seja compreensível entre judeus ortodoxos, o que surpreende é o fato de que, sem maior reflexão, essa postura haja sido adotada também por estudiosos, cuja abordagem histórica básica está muito longe da dos tradicionalistas. Corpos acadêmicos que se distinguem por sua natureza crítica, e por serem tão alertas no tratamento de outros problemas ponderáveis, parecem estar quase cochilando e se tornar cegos quando se trata do movimento sabataísta e de suas transformações. A razão desse embotamento é obviamente a visão racionalista, que estreita a perspectiva histórica e impede

uma compreensão imparcial de fenômenos como o movimento místico dentro do judaísmo. Se o estreitamento de visão foi destrutivo e causou distorções, mal-entendidos e indiferença geral até no campo da Cabala e do hassidismo, então não há por que admirar-se se exerceu um efeito até mais adverso nas avaliações do movimento sabataísta. A falta de objetividade entre os estudiosos deveu-se quer à pura irracionalidade, por assim dizer, dos eventos que estavam estudando, quer à condenação moral a que sujeitaram as conseqüências do movimento e de muitos de seus chefes. Essa deturpação racionalista de um correto julgamento é especialmente visível nos capítulos sobre o sabataísmo dos livros de Heinrich Graetz, David Kahana e Shlomoh Rosanes. Em que pese toda a nossa dívida para com estes pioneiros da pesquisa sabataísta, não podemos evitar de reconhecer que muitos aspectos do seu argumento têm lacunas e não resistem a uma revisão crítica. O quadro que se desenhará nos capítulos subseqüentes difere fundamentalmente do que foi traçado por esses pioneiros, em geral e nos pormenores. Mesmo quando, por um feliz acaso, um escritor de imaginação e de intuição psicológica abordava a história de Sabatai Tzvi, seu conhecimento das fontes era extremamente limitado, e ele preenchia, com ficções psicológicas um tanto nebulosas, o vácuo criado pela carência de conteúdo histórico. O livro *O Messias de Esmirna* (1931), de Josef Kastein, escrito segundo essa linha de raciocínio, era até agora o único volume sobre o assunto publicado no século XX.

Tentei aprender de meus predecessores, embora evitando cair em suas armadilhas e em seu partidarismo. Este livro não foi escrito com fins apologéticos nem como uma condenação, mas com o objetivo de esclarecer todos os aspectos do complexíssimo fenômeno conhecido como sabataísmo. Poder-se-ia também, sem dúvida, escrever sobre o assunto a partir de um ponto de vista a-histórico, metafísico e teológico. Este livro, todavia, não foi escrito como um tratado de teologia, porém, como uma contribuição para se compreender a história do povo judeu. Na medida em que se discute aqui teologia – e um bocado de teologia entra no caso, por força – isso é feito em função da procura de discernimento histórico. Um movimento que sacudiu a Casa de Israel até seus alicerces mesmos e que revelou não só a vitalidade do povo judeu, como a profunda, perigosa e destrutiva dialética inerente à idéia messiânica, não pode ser compreendido sem considerar questões que mergulham até os princípios fundamentais. Admito que em tais discussões muita coisa depende do modo de ver do historiador com relação ao que ele considera elementos constitu-

tivos do processo histórico. A esta altura talvez seja permitido dizer, com toda a devida precaução, que a historiografia judaica preferiu, de um modo geral, ignorar o fato de que o povo judeu pagou um preço muito alto pela idéia messiânica. Se este livro puder ser encarado como um pequeno contributo à consideração de uma grande questão: "Qual o preço do messianismo?" – uma pergunta que toca no próprio cerne de nosso ser e de nossa sobrevivência –, então espero que qualquer leitor que o estude a partir desse ponto de vista obterá alguma recompensa. Quem quer que possa avaliar a gravidade do problema compreenderá, também, por que me abstive de externar opiniões ou de sacar conclusões com respeito a quaisquer questões contemporâneas, que devam surgir do tema com que este livro se ocupa.

II

Desde a publicação hebraica do presente livro, em 1957, e não desligado deste fato, veio a lume um considerável número de fontes de informação até então desconhecidas. Elas proporcionaram um corpo importante de novas informações que me habilitaram a corrigir afirmações anteriores e a apresentar detalhes completamente novos, alguns dos quais altamente significativos. Desses documentos, os mais relevantes estavam contidos na coletânea de manuscritos que até 1924 constituíra parte dos arquivos da seita sabataísta dos Dönmeh, em Salonica, que abraçara o islamismo seguindo o exemplo de Sabatai Tzvi e que mantivera distinta a sua identidade ao longo do tempo. Os arquivos tinham permanecido inacessíveis a estranhos e em geral se pensava que se haviam perdido, especialmente após o grande incêndio de 1917. Sabia-se que o fogo destruíra pelo menos parte de seus guardados. Só depois do aparecimento do meu livro em hebraico é que transpirou o fato de que, à época do intercâmbio de populações entre a Grécia e a Turquia, em 1925, um grupo de Dönmeh, ao partir para a Turquia, confiara alguns manuscritos particularmente valiosos ao último rabi Saulo Amarillo em Salonica, o qual, por ter vivo interesse na história da comunidade local, conservou o tesouro, mas não permitiu que nenhum rumor acerca dos documentos chegasse ao mundo dos estudiosos. Eles sobreviveram ao período da ocupação nazista da Grécia, ocultos em Atenas. Abraão Alberto Amarillo, filho do proprietário, passou a residir em Israel e, após a publicação de meu livro, lembrou-se

dos papéis escondidos e, em 1960, os encaminhou como uma preciosa doação ao Instituto Ben-Tzvi de História das Comunidades Judaicas Orientais, agregado à Universidade Hebraica de Jerusalém. Entre outras coisas, os documentos contêm cartas autógrafas escritas por figuras proeminentes do movimento, crônicas que ninguém jamais sonhou que pudessem existir e que, de maneira surpreendente, confirmam a nova compreensão do caráter e da psicologia de Sabatai Tzvi ventilados na presente obra.

Todas essas novas fontes foram levadas em conta ao se preparar a edição inglesa, a qual, portanto, não constitui mera tradução do hebraico, mas incorpora os resultados da pesquisa mais recente.

O crédito pela versão inglesa é devido ao Dr. R. J. Zwi Werblowsky, professor de religião comparada na Universidade Hebraica de Jerusalém, o qual – durante vários anos – investiu muito tempo e trabalho na sua preparação. É sabidamente difícil traduzir para o inglês o hebraico literário. A edição original do presente estudo destinava-se a leitores hebraicos – o que, nas circunstâncias prevalecentes, significa também, no essencial, leitores judeus. Daí por que o autor pode presumir alguma familiaridade com determinadas idéias, conceitos, tradições, instituições, rituais, práticas litúrgicas, eventos históricos e nomes. No caso do leitor inglês, não se podia dar como certa tal familiaridade e, por conseguinte, traduzir não significava apenas reescrever o hebraico, fazer justiça ao espírito da língua inglesa, mas implicava também, ocasionalmente, parafrasear, ampliar ou acrescentar notas explicativas. A virtuosidade de Werblowsky a este respeito e sua profunda intimidade com o assunto permitiram-lhe concretizar esta tarefa decididamente difícil. Desejo consignar minha gratidão e reconhecimento ao Prof. Werblowsky, sem cuja assistência este livro não teria atingido o grau de legibilidade que, espero, há de recomendá-lo ao leitor.

Alguns documentos, compostos em floreado estilo rabínico, foram condensados, a fim de deixar claro o seu conteúdo sem o retórico atavio que não agüentaria uma tradução literal. Às vezes, quando o assunto era demasiado técnico e dependente da análise minuciosa de palavras e frases em escritos hebraicos, o argumento foi simplesmente resumido e o leitor mais especializado, encaminhado à discussão plena na edição original. As citações bíblicas seguem em inglês a Versão Autorizada ou a da Jewish Publication Society of America, com exceção daqueles casos, não raros, onde o contexto necessitava de outra tradução. Na literatura, os versículos bíblicos foram amiúde interpretados de maneira jocosa ou mística; e seria ilusório traduzi-los segundo o seu significado literal onde quer que fosse preciso estabelecer a conexão com a exegese cabalista ou teológica, à qual visavam servir.

Todo o manuscrito inglês, do começo ao fim, foi novamente revisto por mim e em muitos trechos chegou a ser ampliado. Meus reconhecidos agradecimentos também a Lisa McGaw que datilografou e revisou os manuscritos finais e compartilhou – junto com o Prof. Werblowsky – do importante ônus da correção das provas tipográficas. Não posso concluir estas observações sem expressar meus profundos agradecimentos à Fundação Bollingen, que durante anos se interessou pela preparação desta obra, isto sem mencionar a amizade e simpatia com que John D. Barrett, seu presidente, acompanhou a trajetória deste livro através de todas as suas tribulações até seu estádio final. Sou igualmente grato a William McGuire que, na qualidade de editor associado das Séries Bollingen, colaborou generosamente com seu inestimável conselho e orientação em muitos assuntos pertinentes à publicação.

Desejo reconhecer a ajuda que bibliotecas e arquivos me proporcionaram. Entre as instituições que permitiram o uso e a publicação do seu material, sinto-me especialmente penhorado à Biblioteca Nacional e Universitária, de Jerusalém; ao Instituto Ben-Tzvi, de Jerusalém; à Biblioteca do Instituto Schocken, de Jerusalém; ao Museu Britânico, de Londres; ao Escritório Público de Documentação, de Londres; à Biblioteca Bodleiana, de Oxford; à Biblioteca Rosenthaliana, na Biblioteca da Universidade, em Amsterdã; à Biblioteca Ets Haim da Comunidade Judaico-Portuguesa, em Amsterdã; à Biblioteca da Universidade, em Cracóvia; ao Seminário Teológico Judaico de Nova York; à biblioteca da Universidade Colúmbia, em Nova York; à Biblioteca do Hebrew Union College, em Cincinnati; à Biblioteca Central, em Zurique; ao Arquivo Estatal, em Oslo. Muitas destas instituições me prestaram uma assistência extremamente generosa durante as pesquisas que realizei. *Last but not least*, Zalman Shazan, atual presidente do Estado de Israel, permitiu-me citar longas passagens de uma fonte manuscrita ídiche em seu poder, o *Beshraybung fun Shabsai Zvi*, escrito em 1717-1718 por Leyb b. Ozer, o tabelião da comunidade asquenazita de Amsterdã.

Gershom Scholem

Lista de Ilustrações

1. Verdadeiro retrato de Sabatai Tzvi, desenhado por uma testemunha ocular em Esmirna, em 1966. De Tomás Coenen, *Ydele Verwachtinge der Joden...* (Amsterdã, 1669). Seminário Teológico Judaico, Nova York.

2. Verdadeiro retrato de Natan de Gaza, desenhado por uma testemunha ocular em Esmirna, em 1667. De Tomás Coenen, *Ydele Verwachtinge der Joden...* (Amsterdã, 1669). Seminário Teológico Judaico, Nova York.

3. Natan lidera seu povo na saída do Egito para a Terra Santa, depois (3) da unção do novo rei Sabatai e (4) a conquista de Meca. (6) Na chefia do exército, o general Josué Helkam. Representadas também (2) as Tábuas da Lei, que estão sendo desenterradas e (5) o corpo de Maomé sendo jogado para fora da mesquita. Gravura fictícia em água-forte, tirada de um folheto alemão: *Warhaffes t'onterfey*[...] *des Jüdisch-vermeinten Wunder-Propheten Nathan Levi*[...] (provavelmente Augsburgo, 1666). Hebrew Union College, Cincinnati, Ohio. (p. 73)

4. Retrato fictício de Josué Helkam, que o profeta Natan teria nomeado comandante supremo das Dez Tribos de Israel. Folheto: *Warhafftige Abbildung* [*sic*] *Josuae Helcams*[...] (in-fólio; início de 1666). Biblioteca Central, Zurique. (p. 153)

5. Sabatai Tzvi como Messias, sentado no trono real, debaixo de uma coroa celestial segurada por anjos e com a inscrição "Coroa de Tzvi". Embaixo: as Dez Tribos estudando a Torá com o Messias. De uma água-forte que segue o frontispício de uma das edições do *Tiqun Qeriá* (Amsterdã, 1666). Seminário Teológico Judaico, Nova York. (p. 229)

Critérios de Transliteração*

Na transliteração do hebraico tem-se visado um sistema de coerência, mas uma absoluta uniformidade revelou-se impraticável. À guisa de regra, seguiu-se o sistema aqui consignado. Para nomes e termos com uma ortografia inglesa mais ou menos estabelecida (por exemplo, kabbalah, Cordovero) foi usada a última, ao invés da transcrição filologicamente mais correta. Um claro exemplo da resultante incongruência é a ortografia do nome *Ṣevi*, embora via de regra todo sinal hebraico [בּ] seja transcrito como *b* (por exemplo, *Ṣiṣath Nobel Ṣevi*). Os nomes bíblicos ou nomes de livros são dados na forma em que costumam aparecer impressos.

א	ʾ	מ	m	ח	ḥ	ק	q
בּ ב	b	נ	n	ט	t	ר	r
ג	g	ס	s	י	y	ש	sh
ד	d	ע	ʿ	כּ	k	שׂ	s
ה	h	פּ	p	כ	kh	ת	t
ו	w	פ	f	ל	l	ת	th
ז	z	צ	ṣ				

* A transcrição em português das palavras hebraicas não pôde acompanhar os critérios estabelecidos para a tradução inglesa. Houve necessidade de efetuar uma adaptação, tendo em vista as características de nossa língua e prosódia. (N. do T.)

1. Os Prolegômenos do Movimento Sabataísta

I. EXPLICAÇÕES HISTÓRICAS E SOCIOLÓGICAS DO MOVIMENTO SABATAÍSTA E SUAS DEFICIÊNCIAS

Uma avaliação panorâmica e profunda da história do povo judeu durante o período imediatamente anterior ao surgimento do messianismo sabataísta ultrapassaria indevidamente os limites do presente estudo. Acontece, porém, que há problemas que não podem deixar de ser mencionados, se queremos entender a geração que deu origem a este movimento messiânico. Muitos fatores estavam envolvidos no desencadeamento das ocorrências descritas nas páginas que se seguem. É sobremodo urgente uma análise da relativa importância de que se revestiram esses eventos, de vez que os historiadores chegaram a um consenso no sentido de oferecer uma resposta à grande pergunta inicial: em que consistiam exatamente os fatores decisivos que provocaram essa eclosão messiânica?

A explicação costumeira e algo simplista postula uma conexão histórica direta entre o movimento sabataísta e certos acontecimentos que ocorreram no mesmo período. De acordo com este ponto de vista, a erupção messiânica foi uma conseqüência direta da terrível catástrofe que se abateu sobre as comunidades judaicas na Polônia nos anos de 1648 a 1649 (veja adiante, pp. 87-91) e que sacudiu os próprios alicerces da grande comunidade judaica na Polônia. Com efeito, a destruição ul-

trapassou quaisquer outras perseguições de que se tem notícia em outros países, perpetradas em tempos anteriores. Esta explicação era bastante aceitável na medida em que podia ser mantida – como, aliás, o tem sido até agora – de que o sabataísmo, como um movimento popular, teve seu início a partir de 1648, quando Sabatai Tzvi apareceu pela primeira vez com pretensões messiânicas. Supunha-se que os seguidores de Sabatai estivessem realizando uma campanha proselitista, que converteu um número sempre crescente de crentes até que o movimento atingiu seu apogeu em 1666. Embora nas páginas seguintes se argumente que não existe base fundamental alguma para este ponto de vista, já de saída devemos notar devidamente um fato histórico muito concreto: houvera um desastre de grande amplitude e logo em seguida se registrou uma erupção messiânica. Na medida em que nossa história vai se desdobrando, se tornará mais clara a real importância do primeiro evento para a compreensão da gênese do segundo.

Mesmo em suas próprias premissas, a explicação acima citada só pode ser invocada para a metade dos fatos – e, no caso, a metade menor. O argumento mais importante contra a idéia de se superestimar o papel causativo dos massacres de 1648 é resultado da consideração da diferença entre a erupção sabataísta e os movimentos messiânicos anteriores. Essa diferença reside na extensão do sabataísmo, no espaço e no tempo. Todos os movimentos messiânicos anteriores – desde Bar Kochba, que liderou a revolta dos judeus contra Roma, nos anos 132-135 da era cristã, e posteriormente – limitavam-se a uma certa área. Em alguma parte surgia um profeta, ou possivelmente um messias, o qual proclamava que o fim dos tempos estava próximo e assim desencadeava um movimento que se limitava a uma província ou a uma região. Antes disso, nunca se registrou um movimento que se estendesse por toda a Casa de Israel. Quero crer que seja imprudente tentar explicar esta ampla extensão mediante fatores que atuavam somente numa área, independentemente do seu peso e importância. Nossa precaução aumenta quando levamos em consideração o fato de que o movimento sabataísta não teve suas origens na Polônia, mas na Palestina. Se, em algum sentido, os massacres de 1648 foram sua causa principal, então perguntamos: por que é que o messias não surgiu no seio da comunidade judaica da Polônia? E, se havia semelhante messias, por que é que ele não conseguiu sublevar as massas? E por que submergiu ele no esquecimento? O movimento sabataísta se espalhou por toda parte onde viviam judeus – desde o Iêmen, a Pérsia e o Curdistão até a

Polônia, Holanda, Itália e Marrocos. Não existe motivo para se admitir que as comunidades judaicas marroquinas fossem atingidas de modo particular pelos massacres de 1648, dos quais, seja como for, provavelmente tinham tomado conhecimento muito precariamente. Constitui também um fato notório que os judeus da Polônia não ocupavam um lugar particularmente proeminente entre os principais propagandistas do movimento.

Até mesmo de maior relevância para o nosso argumento se nos apresenta o colapso de movimentos messiânicos anteriores como resultado de desapontamento. Os relatos iniciais revelavam-se incorretos, o messias desaparecia ou era assassinado, e assim o movimento fracassava. Este era o curso habitual dos fatos. Mas se dependesse de alguns cronistas contemporâneos, ou mestres epistolares, sequer um eco de muitos desses movimentos teria chegado até nós. Ocasionalmente, perdurariam na lembrança popular tradições sobre semelhante eclosão; porém, decorridas uma ou duas gerações, tudo seria esquecido. O movimento sabataísta constitui uma grande exceção desta regra: a história não só desfigurou sua mensagem, mas a desilusão foi tão extraordinariamente cruel que normalmente deveria ter sido o último prego fincado no ataúde do movimento, como que um golpe de misericórdia. O messias havia apostatado e traíra publicamente sua missão. Se o movimento não se extinguiu nesse momento, mas sobreviveu à crise aparentemente fatal, persistindo durante gerações em várias formas e metamorfoses, então suas raízes devem ter penetrado mais profundamente do que em circunstâncias e condições locais. Com efeito, elas devem ter alcançado a camada de herança comum em que se assentavam e alicerçavam, como um todo, as atitudes das comunidades judaicas do século XVII. Sem dúvida, os massacres de 1648 contribuíram com sua parte, mas, como fator histórico, carecem de uma dimensão tão profunda que o movimento sabataísta só possa ser compreendido em seu âmbito. Por isso, devemos procurar outros fatores de validade mais ampla e mais fundamental.

Não parece ser mais bem-sucedida a pesquisa de outras condições específicas, comuns tanto à Polônia como a outras comunidades judaicas. Em alguns países, a situação era, real ou potencialmente, de perseguição, e razoavelmente se poderia esperar que a mensagem de redenção encontrasse ouvidos atentos. A Pérsia, o Iêmen e o Marrocos são exemplos característicos. O movimento, todavia, não manifestou nenhuma força menor nos centros judaicos que usufruíam de paz e de prosperidade. Se também estas comunidades eram perseguidas por um senso de

catástrofe, ele não se originava de sua experiência imediata, mas suas causas residiam em causas mais profundas e menos específicas.

Pela mesma razão, devemos encarar, com sérias dúvidas, todas as tentativas para uma fácil explicação sociológica ou econômica do êxito sabataísta, tanto mais que não existe nenhuma possibilidade de se descrever o movimento como sendo uma erupção de tensões sociais ou de classe dentro da comunidade judaica. No que tange à situação econômica, ficamos surpresos com a similaridade de reações contra a novidade messiânica no seio de comunidades em ruínas e depauperadas, como na Polônia, e nos centros mais prósperos e florescentes. As comunidades judaicas de Constantinopla, de Salonica, de Livorno, de Amsterdã e Hamburgo – cuja estrela estivera em ascensão por algum tempo – achavam-se na vanguarda do entusiasmo sabataísta. Mais do que em outros tempos, os contemporâneos cristãos expressavam sua indignada surpresa contra os privilégios e liberdades usufruídas pelos judeus de Salonica, de Livorno e de Amsterdã. Não obstante, estes judeus jogavam para o ar todas as considerações de ordem econômica e, na medida em que nos é dado constatar, abriam caminho a um entusiasmo messiânico desenfreado. Assenta-se em sólidas bases nosso conhecimento sobre as comunidades que acabamos de citar e sobre suas atitudes durante a eclosão messiânica. Os judeus da Turquia estavam estabelecidos com segurança e ainda não haviam perdido seu vigor. Como de costume, a comunidade judaica da Palestina encontrava-se afundada nas profundezas da miséria, mas sua miséria não exerce nenhuma influência em nossa avaliação da posição dos judeus no resto do Império Otomano em expansão, no qual as perseguições contra os judeus eram extremamente raras e contrariavam a orientação política dos seus governantes. Aqui, no império, estabelecera-se, sem dúvida, a grande maioria dos judeus espanhóis, bem como os principais líderes do movimento sabataísta. A surpreendente ascensão das comunidades de Amsterdã e Hamburgo é um fato bem conhecido. Mesmo assim, os membros destas comunidades, que descendiam de marranos, não reagiram de modo diferente do de seus irmãos no Marrocos que amargavam opressão e perseguição quase contínuas.

A questão das relações sociais internas é muito mais delicada e obscura e requer um estudo muito cuidadoso. Qualquer que seja a legitimidade de generalização sobre as atitudes de comunidades particulares diante do sabataísmo, devemos ainda perguntar quais eram as diferenças pessoais e sociais nas atitudes dos ricos

e dos pobres, da classe governante e das massas. O problema se torna mais confuso no que concerne ao subseqüente argumento tanto dos seguidores do sabataísmo como dos adversários. Nos anos da grande decepção que se seguiram à apostasia sabataísta os oponentes voltaram a erguer suas cabeças e afirmavam que o "populacho" tinha forçado os relutantes rabinos e sábios a condescenderem com a situação ou, no mínimo, a se manterem quietos. Em contrapartida, deparamo-nos com os próprios sabataístas acusando os rabinos e os ricos, isto é, a elite social, de estarem se opondo ao movimento[1]. A suspeita de que a reação à mensagem sabataísta era condicionada por fatores sociais parecia, assim, encontrar sua confirmação em ambos os lados e ser, de um lado, corroborada por testemunhas tão diversos como Jacó Sasportas e José ha-Levi e, de outro lado, por Abraão Miguel Cardozo. A unanimidade, porém, é enganosa e a medida de verdade que ela encerra é menor do que à primeira vista aparece. Estamos nos ocupando, aqui, de uma explicação segundo os fatos, que é de utilidade para ambas as partes, embora por razões contrárias. Ela proporcionava uma saída fácil aos líderes das comunidades judaicas – particularmente se eles eram anti-sabataístas – que agora podiam justificar a si e aos seus colegas, alegando que sua relutante cooperação havia sido extorquida por pressão do "populacho". Por outro lado, os sabataístas, que queriam uma explicação para o fracasso do movimento, dificilmente podiam concordar com seus adversários e os consideravam bodes expiatórios, cuja falta de fé verdadeira os levara à decadência messiânica.

Nenhuma dessas explicações, porém, encontra respaldo nos documentos compostos durante o apogeu do movimento. Aliás, a oposição a Sabatai Tzvi incluía comerciantes, líderes leigos e rabis, isto é, membros de classe dominante. Não há nada de surpreendente neste particular. Os teólogos se defrontavam com sérias dificuldades religiosas e intelectuais em face da personalidade e comportamento do "messias"; suas dúvidas podiam facilmente concentrar-se na oposição. Os ricos tinham algo a perder em virtude da nova ordem que se supunha que ele viria inaugurar. O "homem simples" era mais facilmente atraído pelo turbilhão

1. Abraão Miguel Cardozo, numa carta em espanhol endereçada ao irmão (MS. Oxford 2481, fol. 4b), sustenta que a oposição das classes dirigentes era necessária a fim de que a verdade acerca do messias parecesse duvidosa e a crença nele, um ato de fé. O argumento de Cardozo parece refletir a situação *após* a apostasia de Sabatai. Da mesma forma, o profeta Natan começou a acusar os "ricos avaros" após a apostasia; ver cap. 7.

emocional gerado pela proclamação messiânica; ele não tinha nem razão nem força para resistir. Tanto mais ainda surpreendente é a real proporção de crentes e descrentes no seio das classes governantes. Apesar das afirmações mais recentes, a maioria da classe dominante se encontrava no campo dos crentes, e a parte proeminente e ativa exercida por muitos deles é confirmada por todos os documentos que merecem confiança. Sem dúvida, havia também pressão de baixo, embora a maioria dos líderes comunais não esperasse por essa pressão. Na realidade, não precisavam dela para que fossem incitados à ação. A correção essencial deste quadro não é contestada de modo algum pela "versão revista" de eventos que posteriormente foi apresentada por uma espécie de censura auto-imposta. Efetivamente, este quadro é corroborado por alguns escritores mais tardios que de há muito haviam desistido de suas esperanças anteriores e passaram a escrever sem pleito algum, mas simplesmente expunham seus pontos de vista. Seus relatos tendem a confirmar os documentos anteriores. O movimento não conhecia distinções de classe. Ele abarcava os milionários de Amsterdã que, como Abraão Pereira, ofereciam todas as suas fortunas para o messias, bem como os mais pobres pedintes nos mais abandonados recantos da Diáspora. A estratificação social não pode responder pelo real alinhamento de forças, que contradiz todas as expectativas baseadas em instinto social ou movidas apenas por interesse. Muito possivelmente havia razões econômicas que justificavam a indecisão dos que eram muito ricos e é fácil compreender a tendência de alguns deles a se agarrarem ao *status quo*. Mas que dizer da maioria que agia contra seus evidentes interesses? O despertar messiânico transcendia claramente todas as classes, na medida em que temos o direito em geral de aplicar este termo à sociedade judaica, onde a inconstância social de indivíduos e a freqüente ocorrência de mudanças repentinas do destino dificilmente levavam à consolidação de "classes".

Sem dúvida alguma, deveria ser possível traçar um quadro da vida social judaica em meados do século XVII, que exteriorizasse suas tensões interiores. A exploração da autoridade ou das conexões com governantes não-judeus com vistas a interesses particulares ou de grupos exclusivos, de suborno e até de ocasional corrupção na condução dos negócios da comunidade, a desesperança dos pequenos artesãos e lojistas – são todos fatos que os historiadores sociais não têm nenhuma dificuldade em constatar onde quer que tenha subsistido suficiente evidência documental. Mesmo que haja muito exagero em fulminar e criticar pregadores

e moralistas, a substância de suas acusações é amplamente confirmada[2] pelo material documentário que foi preservado nos arquivos. Sem dúvida, as condições sociais específicas em qualquer comunidade e as relações entre indivíduos e grupos influenciaram devidamente as reações contra o movimento messiânico. As tensas relações pessoais entre os rabinos de Esmirna, na época da revelação de Sabatai em 1665, constituem um exemplo entre os muitos com que havemos de nos deparar. As condições locais certamente configuravam e coloriam o movimento em muitos lugares; no entanto, sem querer minimizar seu significado, devemos também acautelar-nos para não superestimar seu papel como um fator geral que explica o fenômeno como um todo. Se havia um fator geral que embasava a manifesta unidade do movimento sabataísta por toda parte, então esse fator era fundamentalmente de caráter religioso que, como tal, obedecia às suas próprias leis autônomas. As inter-relações e a interação da religião e da sociedade não devem levar-nos a esquecer que, afinal de contas, as duas não são idênticas. Foi esse fator religioso que criou a tensão espiritual peculiar da qual podia ter-se originado o messianismo sabataísta, que se manifestou como uma força histórica que se espalhou por toda a grei de Israel, e não apenas em um dos muitos ramos da Diáspora. Os fatores religiosos não são entidades isoladas e nunca atuam num vazio. Incidindo na situação social, o fator religioso levou os vários grupos, em particular as classes dirigentes, a aderir ao movimento messiânico. Assim sendo, estamos em condições de identificar e citar o fator religioso. Este não foi outro senão o cabalismo luriânico, ou seja, aquela forma da Cabala que se desenvolvera em Safed, na Galiléia, durante o século XVI e que dominou a religiosidade judaica no século XVII.

O poderoso movimento cabalístico que nasceu em Safed e rapidamente se espalhou pelo mundo judeu constitui um excelente e talvez ímpar exemplo da reciprocidade entre centro e perife-

2. Havia protestos contra a opressão dos pobres e contra o abuso de poder pelos ricos praticamente em todos os lugares. Aproximadamente na mesma época em que o famoso pregador Berakhya Berakh martelava os abusos sociais no judaísmo polonês, Moisés Judá Abbas, na Turquia, escreveu seus poemas, um dos quais (dedicado a Abraão Yakhini), é uma amarga acusação contra a maneira injusta e desavergonhada com que se roubavam os pobres. O poema foi escrito antes da erupção sabataísta e Abraão Yakhini, que desempenhou um importante papel no movimento, nada tinha a ver com os incidentes em questão. O poema, publicado por M. Wallenstein no *JSS*, I, 1956, pp. 165-71, fornece um valioso testemunho acerca das tensões sociais e abusos na comunidade turca (ou, talvez egípcia) sob um regime "patrício".

ria na história judaica. Safed, que anteriormente nunca possuíra qualquer *status* ou significado especial, transformou-se num centro importante do judaísmo no século XVII como resultado de um constante fluxo de imigrantes que provinham da Diáspora[3]. Os principais fundadores do novo centro eram exilados espanhóis, mas logo receberam a adesão de entusiastas de outras comunidades, até que Safed se tornou uma espécie de destilação miniaturial de toda a Diáspora judaica. O gênio criativo do centro galileu hauriu sua força da Diáspora, e foi por lá que sua influência se irradiou, transformando por toda parte a espiritualidade do judaísmo. As doutrinas desenvolvidas nas escolas de Safed encarnavam aparentemente alguma qualidade judaica fundamental e universal que transcendia todas as variações locais, alguma espécie de requintada experiência histórica dos judeus no exílio, pois do contrário dificilmente teriam conseguido abrir uma nova dimensão para o universo tradicional da religiosidade judaica. Quando o movimento cabalístico, com uma forte carga de tensão messiânica, espalhou-se a partir de Safed e conquistou a Diáspora, lançou também os alicerces para o futuro desafogo dessa tensão. É possível que tenhamos aqui parte da resposta à nossa pergunta inicial. O cabalismo da época constituía a herança espiritual comum a todas as comunidades judaicas; ele proporcionou-lhes uma interpretação da história e um cabedal de idéias e práticas sem as quais o movimento sabataísta seria inconcebível.

II. MESSIANISMO NA HISTÓRIA JUDAICA E SUAS DUAS TENDÊNCIAS CONFLITANTES: AS FORMAS CATASTRÓFICO-UTÓPICAS E A RACIONALISTA

Antes, porém, de definirmos com mais precisão a contribuição específica do cabalismo luriânico ao clima espiritual do século XVII, releva dizer-se algumas palavras sobre a natureza e a função da idéia messiânica na história judaica. Não pode ser nossa tarefa discutir a origem do pensamento messiânico e do seu impacto no judaísmo durante os períodos decisivos da sua formação. Nosso escopo imediato e mais limitado consiste numa compreensão do pensamento messiânico conforme exerceu influência no judaísmo medieval, existindo como em condições de

3. Ver o ensaio de S. Schechter "Safed in the 16th Century" em *SJ*, segunda série, 1908, pp. 202-328.

exílio[4]. Para este objetivo, devemos distinguir duas tendências principais em que se cristalizou o anseio de gerações. Estas eram as tradições popular-mitológicas e as filosófico-racionalistas, que coexistiam lado a lado. Muitas vezes elas convergiam e até se amalgamavam. Contudo, somos autorizados a tratá-las como sendo basicamente distintas.

Podemos perguntar: no que implicava o pensamento messiânico para judeus simples cujas esperanças eram alimentadas, além das profecias bíblicas, por uma série de bem conhecidas lendas populares e *midrashim* apocalípticos?[5] O messianismo popular tradicional era caracterizado por catástrofe e utopismo; e ambos os elementos desempenham um papel importante na dinâmica da fé messiânica. Ambos fincam suas raízes na profecia bíblica, uma na visão do final dos tempos (como em Isaías) e a outra no conhecimento do dia do Senhor (como em Amós). No sistema de valores, bem como na vida prática do judeu comum da Idade Média, estas duas tendências desempenhavam diferentes funções, com relação a ambos os seus ambientes circundantes e seu próprio universo de tradição rabínica.

A lenda messiânica dá vazão a livres fantasias sobre os aspectos catastróficos da redenção. Valendo-se em parte de antigas mitologias e criando, por outro lado, uma mitologia popular própria, essa lenda pinta um quadro de violenta sublevação, de guerras, pragas, carestia, de uma geral apostasia de Deus e de sua Lei, de permissividade e de heresia. Não existe nenhuma continuidade entre a era presente e a messiânica; esta última não é o fruto de desenvolvimentos anteriores, sem falar de uma gradual evolução. Sem ser de modo algum o resultado de um processo histórico, a redenção surge das ruínas da história, que entra em colapso no meio das "dores de parto" da era messiânica. A amarga experiência de muitas gerações que provaram o pesado jugo de governos alienígenas e a opressão; e a humilhação aparentemente não contribuiu para mitigar a violência deste tipo de escatologia, cujas raízes remontam à literatura apocalíptica do período do Segundo Templo. A negação da continuidade do apocalipse judaico tem

4. As idéias desta seção foram desenvolvidas pelo autor no ensaio "A Idéia Messiânica no Judaísmo", publicado na coletânea de ensaios *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays in Jewish Spirituality*, New York, Schocken Press, 1971, pp. 1-36.

5. Textos apocalípticos e *midrashim* datados do final do período talmúdico até o final da Idade Média foram coletados e editados por J. Even-Shemuel, *Midreshey Geulá*, 2ª edição, Jerusalém, 1954.

sido um dos mais estranhos erros da moderna *Wissenschaft des Judentums* ("Ciência do Judaísmo"). Os esforços de proeminentes estudiosos no sentido de dissociar o judaísmo apocalíptico daquele rabínico e de associá-lo exclusivamente ao cristianismo muito contribuíram para a moderna falsificação da história judaica e para o ocultamento de algumas de suas mais dinâmicas forças, tanto construtivas como destrutivas. A continuada existência de literatura apocalíptica popular e a história do grande número de movimentos messiânicos durante a Idade Média demole tão desejável reescritura do passado. Com efeito, a experiência judaica durante os milhares de anos que se seguiram à destruição do Templo só intensificou os traços catastróficos do quadro escatológico, cujo esboço fundamental foi delineado numa famosa passagem do Talmud[6]. A redenção significava uma revolução na história. A imaginação apocalíptica fornecia os pormenores em que o bem-estar e o horror tinham uma igual participação e em que um povo perseguido e oprimido ajustava as contas com seus torturadores. A guerra apocalíptica era descrita em todos os seus estádios. Também Israel, embora fosse finalmente conduzido através de toda espécie de tribulações à restauração nacional, deveria ter de suportar sua parcela de sofrimento no cataclismo. O número do messias da Casa de José, que cairia às portas de Jerusalém, lutando contra os pagãos, constituía um novo traço mitológico cuja função consistia em diferenciar o messias da catástrofe daquele da utopia.

O aspecto utópico da escatologia tradicional desempenhou função especial no mundo dos judeus da Idade Média, porque implicava muito mais do que meramente a esperança de uma vida tranqüila de perfeição moral e de liberdade humana. Ele encerrava todas as qualidades de uma idade áurea, inclusive manifestações miraculosas e uma transformação radical da ordem natural. Para externar essas esperanças e idéias, havia descrições pormenorizadas da futura Jerusalém, bem como da vida contemplativa ideal: os estudiosos rabínicos dedicavam-se ao estudo da lei e desfrutavam revelações dos mistérios da Torá na academia do messias. Mas a utopia messiânica abrigava também elementos explosivos. Sem dúvida, sua intenção manifesta consistia na perfeição e no acabamento do preceito da lei religiosa tradicional (*halakhá*) e em sua extensão para aquelas esferas da vida em que não podia ser aplicada em condições de exílio. Daí o termo rabínico "*halakhá* da era messiânica". Não obstante, a utopia messiânica encerrava também forças que tendiam a solapar suas verdadeiras intenções. No mundo fechado de existência judaica estreitamente circunscrita, a utopia messiânica representava a possibilidade de algo radical e admiravelmente diferente. Abria perspectivas que a *halakhá* tradicional estava propensa a ocultar. Mais do que em outros tempos, a tendência manifestara-se em claros sintomas de antinomismo em alguns movimentos messiânicos medievais[7]. Enquanto a esperança messiânica existia no abstrato, real somente para a imaginação, era relativamente fácil transpor o hiato entre a lei tradicional e a "lei messiânica"; esta última consistia simplesmente na aplicação da lei tradicional à vida na época messiânica. Indubitavelmente, a religiosidade popular empalmou este ponto de vista. Mas sempre que as esperanças messiânicas se revestiam de atualidade, tornava-se evidente a tensão com respeito à tradição rabínica. Parece haver uma ligação intrínseca entre o messianismo ativo e a coragem para uma inovação religiosa. Os movimentos messiânicos muitas vezes produziam indivíduos com suficiente autoridade carismática para desafiar a autoridade constituída do judaísmo rabínico. Tentativas no sentido de realizar o sonho messiânico evidenciaram inevitavelmente – isto é, manifestaram e intensificaram – essa tensão secreta.

A autoridade rabínica e a autoridade messiânica só podiam entrar em choque. Sem dúvida, muitas almas piedosas e crentes viviam em alegre desconhecimento das perigosas tensões implícitas em toda afirmação de messianismo. Por outro lado, podemos admitir que sempre houve indivíduos que compreenderam a verdade e que foram atraídos pelos aspectos revolucionários da noção de uma "Torá renovada" na era messiânica. Não há, deve-se admitir, muita evidência disto na literatura escatológica popular, que obviamente passou por uma total censura editorial antes de atingir a forma como chegou até nós. A tensão irrompe, porém, numa forma bastante violenta na escatologia de um livro cabalístico, o *Raya Mehemna* (*O Pegureiro Fiel*)[8]. O autor desta parte do Zohar, evidentemente um competente embora algo angustiado estudioso do Talmud, expressa, em impressionantes imagens simbólicas, o que ele e provavelmente alguns outros pen-

6. B. Sanhedrin 97 f; ver também a última Mishná do tratado *Sotá*.

7. Cf. Jacob Mann, "Os Movimentos Messiânicos ao Tempo da Primeira Cruzada" (hebraico), *ha-Tequfá*, XXIII, 1925, pp. 243-61 (particularmente p. 251) e XXIV, 1928, pp. 335-58.

8. Ver Y. F. Baer, "O Plano de Fundo Histórico do *Raya Mehemna*" (hebraico), *Zion*, V, 1939-1940, pp. 1-44.

savam sobre o possível sentido da lei do Senhor num mundo messiânico. Muito possivelmente o autor do *Raya Mehemna* não externa as opiniões dos seus colegas cabalistas a este respeito, e suas especulações não representam nenhuma tendência social definitiva ou movimento (embora eu, de minha parte, tenha algumas dúvidas neste particular). Realmente, parece que este extraordinário texto não exerceu nenhuma influência notável durante um considerável período de tempo depois de sua composição. É evidente, todavia, que o autor não externa simplesmente seus próprios pontos de vista, mas também aqueles de alguns outros indivíduos menos capazes de se expressar do que ele. Como outros cabalistas, ele estabeleceu uma distinção entre os aspectos revelados e aqueles ocultos da Torá; porém, ao contrário deles, por força dessa distinção foi levado a conclusões extremas. A Torá se manifesta sob dois aspectos: aquele da "Árvore da Vida" e outro da "Árvore do Conhecimento do Bem e do Mal". Este último aspecto caracteriza o período do exílio. Visto que a Árvore do Conhecimento abrange o bem *e* o mal, então a Torá que dela deriva encerra a permissão e a proibição, pura e impura; em outras palavras, trata-se da lei da Bíblia e da tradição rabínica. Na era da redenção, todavia, a Torá se manifestará sob o aspecto da Árvore da Vida, e desaparecerão todas as anteriores distinções. Assim, a manifestação positiva da Torá como a Árvore da Vida é acompanhada pela ab-rogação de todas aquelas leis e diretrizes cuja autoridade e validade imperam incondicionalmente durante a presente era do exílio. A pura essência da Torá será revelada e sua casca externa será desfeita. O que há de notável nesta concepção é sua clara consciência de possíveis contradições e de uma reavaliação de valores dentro da Torá, a única absolutamente válida, que, para os cabalistas, não era senão a manifestação do santo nome de Deus.

As versões mitológicas populares da escatologia harmonizavam tradições literárias e lendárias com a amarga experiência do exílio. Lendas apócrifas tomaram conta facilmente dos corações de homens, onde atendiam a necessidades secretas e anseios com suas descrições de catástrofes messiânicas e utopia. Essas lendas se firmaram não só na mente das massas, mas até nos escritos de importantes autoridades rabínicas, como se torna evidente a partir do oitavo capítulo ("Sobre a Redenção") do *Livro das Crenças e Opiniões*, de autoria de Saádia Gaon[9]. Outros encaravam com

9. Tradução inglesa com o título de *Book of Beliefs and Opinions* por S. Rosenblatt, New Haven, 1948.

indisfarçável pressentimento o luxurioso crescimento da imaginação apocalíptica e esforçavam-se para minimizar sua influência. Existe um manifesto tom de hostilidade em suas referências à doutrina de uma catástrofe apocalíptica, e é bem possível que tivessem consciência da carga explosiva própria da idéia messiânica como tal. O utopismo não desperta apenas esperanças e expectativas, mas ameaça também modelos tradicionais existentes. Uma vez que a nostalgia de um novo mundo e da árvore da vida se apodera dos corações, quem sabe o que vem em seguida? Toda utopia, que é mais do que uma fórmula abstrata, possui um ferrão revolucionário. Dificilmente constitui motivo de surpresa o fato de que Maimônides, o mais extremado representante da tendência anti-apocalíptica, rejeitou todos os mitos que se aninhavam nos corações das massas dotadas de fé, a que ele desdenhosamente se referia como o "populacho". Contra o exuberante e fértil crescimento da lenda onde o "populacho" buscava esperança e alívio, Maimônides formulou uma doutrina escatológica da qual, na medida do possível, eram excluídos elementos utópicos. De vez que o caráter sagrado da tradição não lhe permitia suprimi-los por completo, ele se valeu de um cuidadoso exame. As afirmações dos primeiros mestres no assunto foram declaradas carentes de autoridade teológica; os pormenores sobre a redenção só podiam ser conhecidos depois do evento. Esta tendência antiapocalíptica encontrou sua expressão definitiva nas bem conhecidas formulações de Maimônides nos capítulos onze e doze das "Leis da Realeza" que se encontram no livro catorze do seu grande código *Mishné Torá*:

> Não pensem que o messias operará sinais e milagres ou que realizará quaisquer feitos espetaculares ou que ressuscitará os mortos, e coisas semelhantes [...] Mas esta é a verdade da questão: a Torá com todas as suas leis e ordenações é eternamente válida e nada lhe será acrescentado ou dela retirado. Quando um rei surge da Casa de David, que estuda diligentemente a lei e, como seu ancestral David, pratica constantemente boas obras de acordo com a lei escrita e oral e que obriga Israel inteiro a andar dentro dessas normas [...] e que travará as batalhas do Senhor, então se pode presumir que ele é o messias. Se se evidencia que ele é bem-sucedido e consegue reedificar o Templo e reunir todos os exilados, então não há dúvida de que ele é o messias. Ele reformará o mundo de modo que todos servirão ao Senhor. [...] E não pensem que nos dias do messias haverá qualquer afastamento do curso normal das coisas ou qualquer mudança na ordem cósmica. O que se acha profetizado no Livro de Isaías – "Então o lobo morará com o cordeiro, e o leopardo se deitará com o cabrito. O bezerro, o leãozinho e o gordo novilho andarão juntos; e um menino pequeno os guiará" [Is 11, 6] – é meramente uma parábola e uma figura de linguagem [...] e o mesmo é aplicável a profecias similares referentes ao messias. Tudo não passa de parábolas, embora somente nos dias do rei messiânico o povo compreenderá o

sentido preciso e a intenção das parábolas [...] Não existe ninguém que agora saiba como é que essas coisas ocorrerão, [...] pois sequer os estudiosos têm tradições [claras] sobre este assunto, mas possuem meramente a interpretação da Escritura; por isso, há muita diferença de opinião entre eles. Seja como for, nem a seqüência dos acontecimentos nem os pormenores constituem artigos de fé. Deve-se fazer disso uma norma para a pessoa não se ocupar com lendas e *midrashim* sobre o assunto [...] visto que não são conducentes nem ao medo nem ao amor de Deus. [...] Sábios e profetas aspiravam à era messiânica, não para dominarem o mundo e imperarem sobre os pagãos [...], mas unicamente para terem a liberdade de se devotarem à Torá e à divina sabedoria sem opressão e obstáculos, para merecerem a vida eterna [...] A única ocupação do mundo consistirá em conhecer o Senhor. Por isso [os filhos de] Israel serão todos grandes estudiosos; conhecerão coisas ocultas e alcançarão o conhecimento de Deus na medida em que estiver ao alcance do homem.

A citação de Maimônides explica as dificuldades em formular uma doutrina messiânica e portanto essencialmente utópica, tentando ao mesmo tempo eliminar seus elementos utópicos. Dificilmente se poderia esperar que a tentativa obtivesse êxito, e o compromisso pode ser claramente discernido nas palavras de Maimônides. O que Maimônides logrou foi suprimir completamente o momento apocalíptico. Não existe nenhuma alusão a um fim cataclísmico da história, a nenhuma catástrofe, sequer a milagres. O leitor pode ser levado também a pensar que o processo histórico, iniciado com o aparecimento do rei messiânico, conduziria, mediante uma transição gradativa e contínua, ao estado ideal dos fatos, isto é, à vida contemplativa perfeita – a versão de utopia de Maimônides. Maimônides ocultou muito habilmente a perigosa lógica inerente ao messianismo; e as palavras cuidadosamente escolhidas com que enfatizou a função conservadora do messias na salvaguarda da Torá e da Lei tradicional contam sua própria história. Maimônides estava perfeitamente cônscio dos movimentos messiânicos que haviam agitado as gerações anteriores, bem como a sua própria. A sua *Epístola aos Judeus do Iêmen*[10] mostra que ele não nutria ilusões quanto aos perigos que tais movimentos abrigavam para a religião tradicional. De certo modo, a luta de Maimônides e de seus seguidores contra as "crenças do populacho" inspirava-se também no ideal utópico, embora fosse uma utopia aristocrática em que os mistérios filosóficos tinham tomado o lugar do dinamismo histórico. Suas afirmações antiapocalípticas, que visavam abolir o messianismo como uma força histórica, foram subseqüentemente invocadas por todos os

10. Escrito por Maimônides em 1172 para se opor à campanha messiânica de um falso profeta que agitava o judaísmo iemenita.

que se opunham à realidade messiânica e por todos aqueles que não confiavam na idéia messiânica como uma força motriz na vida social. A autoridade da "Grande Águia" (assim era chamado Maimônides) era considerável, mas não podia ocultar a fraqueza essencial de sua escatologia. Os dois escritores clássicos sobre o assunto do messianismo – Dom Isaac Abravanel, que escreveu logo depois da expulsão da Espanha no final do século XVII, e R. Loew, de Praga, que escreveu no fim do século XVI – recuaram da posição extremada de Maimônides. Eles viviam tempos de horrenda miséria e perseguição e não podiam permitir-se ignorar a tradição apocalíptica e sua mensagem de catástrofe. A seu modo, cada um deles reintroduz aqueles elementos que Maimônides procurara erradicar. Só é justo acrescentar que ambos os autores se esforçavam no sentido de proteger a continuidade do processo histórico que culminava na redenção. Ambos preservam uma ampla medida de senso comum que se expressa em interpretações alegóricas de lendas escatológicas. Contudo, o fato de que ambos se sentiram constrangidos a readmitir o apocalipse e a mitologia popular constitui prova suficiente da força desses elementos em seus tempos. Os escritos escatológicos de Abravanel e de R. Loew exerceram uma profunda influência nas gerações posteriores, e até mesmo adeptos do movimento sabataísta os citavam em apoio de suas contendas. De certo modo, as duas mais importantes tendências da escatologia judaica permearam os escritos destes dois autores, com o resultado de que todo o mundo podia encontrar neles o que mais se adaptasse ao seu temperamento.

III. A IDÉIA MESSIÂNICA NA CABALA

A contribuição da Cabala para o reavivamento religioso que se seguiu à expulsão da Espanha só pode ser devidamente apreciada se prestarmos atenção à sua nova atitude para com a tradição messiânica. Em seus primeiros estádios, o cabalismo revelara pouco interesse no messianismo. Os primitivos cabalistas nutriam simpatia por velhas tradições gnósticas e por idéias filosóficas que se prestavam a uma visão mística e simbólica do mundo. Essas idéias, aliadas às experiências interiores de místicos contemplativos para os quais a "adesão" ou "apego" a Deus (*devequt*) constituía a meta final na escada da ascensão espiritual, deram forma ao cabalismo contemplativo com seu duplo objetivo: por um lado, captar os mistérios da Divindade e da Torá e, por outro lado, ensinar às almas predestinadas o caminho da total *de-*

vequt. Os cabalistas tinham uma visão conservadora e compartilhavam as esperanças e idéias da religião tradicional. Seu próprio impulso espiritual particular não possuía nenhuma qualidade especificamente messiânica. Seu ideal da vida contemplativa em comunhão com Deus não necessitava de um mundo messiânico para sua realização; era perfeitamente compatível com a vida no exílio. Do mesmo modo que outros movimentos místicos, o cabalismo começou como um caminho de renovação espiritual para indivíduos ou grupos de indivíduos (o que, evidentemente, não impediu que se tornasse uma força social). A redenção, isto é, a redenção da alma, era um assunto privado, individual, e por isso independia da esfera de redenção nacional com a qual o messianismo tradicional estava envolvido.

A doutrina cabalística se desenvolveu sem levar em consideração a escatologia, porque em seu contexto original ela se concentrava menos no fim do mundo do que no começo primordial da criação. Pois é isso o que realmente conta na concepção cabalística da Divindade, conforme está conservada como que num relicário na doutrina da *sefirot*. O Deus oculto, conhecido na terminologia cabalística como *En-Sof* (o Infinito), é em grande parte descartado de tudo o que foi criado; ele é não-revelado, não-manifesto e não-conhecido. Só a emanação do seu poder, que atua na criação dos mundos superiores e inferiores, transforma o *En-Sof* no Deus-Criador. Os diferentes estádios da emanação manifestam as potências ocultas e atributos mediante os quais Deus age e os quais são todos essencialmente um na unidade de Deus, da mesma forma que "a chama está ligada ao carvão". Esses dez estádios, conhecidos como *sefirot*, constituem a vida interior da Divindade; neles, Ele se manifesta como um Deus pessoal. Embora inacessíveis à imediata compreensão ou contemplação, podem ser entendidos mediante a estrutura de todo ser – desde o começo da criação nos mundos supernos até a última e mais ínfima criatura. A contemplação mística do universo revela seu caráter simbólico. A criação não existe para sua auto-recreação, mas com a finalidade de apontar para a divina emanação que brilha através dela. O sentido interior da criação, bem como a Lei e os mandamentos são revelados ao cabalista por um entendimento dos mistérios de simbolismo místico. "Tudo procede do Único e volta para o Único." Em outras palavras, da mesma forma como toda a corrente do ser procedeu, elo por elo, da manifestação do Criador em suas *sefirot*, assim tudo retornaria, finalmente, à sua fonte original.

O cabalista, porém, salta este ritmo cósmico e envereda por um atalho. Mediante uma adequada concentração contemplativa, em especial durante a oração ou quando está praticando um ato religioso, a vontade humana se apegará à vontade divina e ao mundo da *sefirot*. Aqui temos uma ascensão real da alma, não do tipo efetivo como na experiência extática concreta de uma celeste viagem[11], mas num processo puramente espiritual por meditação. O místico que, em sua ascensão contemplativa, atinge o ponto de comunhão com a fonte de todo ser, por esse ato chegou ao fim do caminho que leva à sua redenção individual. A contemplação cabalística é uma espécie de antecipação individual do messianismo escatológico. Os cabalistas tinham consciência de que o caráter histórico e público da fé messiânica tradicional impedia qualquer identificação ou confusão deste último com seu próprio ideal místico de uma ascensão individual e contemplativa. Por conseguinte, não viam nenhuma razão para mexer com o messianismo tradicional, embora não hesitassem em interpretá-lo à sua maneira como um evento dentro da vida interior da Divindade. Sua interpretação pressupõe o novo sentido com que o autor do Zohar enroupou o velho conceito do "exílio da Shekhiná", com base no ensinamento talmúdico de que, onde quer que Israel esteja exilado, a Shekhiná o acompanha[12]. Para o Talmud, a Shekhiná significava simplesmente a presença de Deus. Não era assim para os cabalistas, para os quais a Shekhiná servia de termo técnico para a décima e última *sefirá*, ao passo que a expressão "Que Ele Seja o Único Abençoado" (o idioma que os rabis costumavam usar para designar Deus) referia-se à sexta *sefirá*, conhecida como *Tiféret*. Durante o presente período do exílio, a Shekhiná, ou "ponte", era separada e exilada do seu "esposo", o "Santíssimo Único Abençoado Seja". A disjunção destes dois aspectos da Divindade significa que no presente estado dos fatos a unidade dos divinos atributos não é completa. A perfeita unidade das divinas *sefirot* só será permanentemente restabelecida com o advento da redenção messiânica. Então, para usar a linguagem simbólica dos cabalistas, a Shekhiná será restaurada para uma união perpétua com seu esposo.

No seu ensinamento escatológico, a parte principal do Zohar continua a tradição apocalíptica e utópica contra a qual Maimônides preveniu tão severamente. Apesar de algumas mudanças de

11. Tal como praticado pelos primeiros místicos judeus; ver *As Grandes Correntes da Mística Judaica*, cap. 2, São Paulo, Perspectiva, 1972.

12. Acerca do conceito de Shekhiná e sua elaboração cabalística, ver G. Scholem, "Schechina, das passiv-weibliche Moment in der Gottheit" em *Von der mystischen Gestalt der Gottheit*, Zurique, 1962, pp. 135-91.

pormenor em comparação com *midrashim* apocalípticos anteriores, a atitude é fundamentalmente a mesma: todos os eventos messiânicos se revestem de um caráter supernatural. Já se mencionou a concepção utópica da "Torá messiânica" que se pode encontrar nas partes posteriores do Zohar, o *Raya Mehemna* e o *Tiqunei Zohar*. Um aspecto muito especial e novel de algumas tendências no cabalismo espanhol foi a ênfase dada à estreita ligação entre a aproximação da redenção e o crescente conhecimento dos mistérios cabalísticos. Nos dias do exílio, os espíritos foram obnubilados e não estavam em condições de receber uma erudição esotérica; mas agora, com o fim do tempo, que se aproxima, os mistérios da Cabala são revelados de modo crescente. Esta doutrina proporciona uma justificativa para a audácia das inovações especulativas dos cabalistas; ela foi invocada como tal pelos autores do Zohar e por muitos outros. Apesar disso, ela nunca levou a uma completa reinterpretação de idéias escatológicas. A originalidade criativa dos primitivos cabalistas esgotou-se exclusivamente nos mistérios da criação e nos mistérios da "divina carruagem", ou seja, na cosmologia mística e na doutrina das *sefirot*. Entre os cabalistas não surgiram movimentos messiânicos de qualquer conseqüência, e os poucos exemplos de indivíduos, que reivindicavam revelações angélicas ou profecia verdadeira, não despertaram sérias reações. As agitações em torno do profeta de Ávila, em Castilha (1295), ou de Abraão Abuláfia, mais ou menos na mesma época, não levaram a nenhuma inquietação messiânica muito difundida. O messianismo apocalíptico e a Cabala permaneceram quais esferas distintas da vida religiosa.

A expulsão da Espanha (1492) causou uma mudança radical também a esse respeito. A sublevação traumática, que alterou tão profundamente a situação de uma grande parte da nação, inevitavelmente trouxe à tona correspondentes reações na esfera especificamente religiosa. Os exilados passaram para suas novas moradoras e criaram uma nova Diáspora que, realmente, logo floresceu, pelo menos em partes. Não obstante, mesmo depois que o gueto sefárdico se recuperara visivelmente do choque, muitos intelectos ainda continuaram a procurar o sentido da catástrofe que se abatera sobre eles. A primeira geração de exilados espanhóis respondeu aos eventos com uma onda de agitação apocalíptica. O desastre espanhol foi o começo "das dores de parto messiânicas"[13]. A perspectiva escatológica logo envolveu outros acontecimentos contemporâneos, entre os quais a queda de Constantinopla em 1453 foi sem dúvida o mais dramático e aquele que facilmente poderia revestir-se de significado simbólico como a abertura para as guerras de Gog e Magog. O apocalipse não floresceu apenas em sua forma convencional – como, por exemplo, nos escritos de Dom Isaac Abravanel –, mas também num aspecto especificamente cabalístico. Nos mesmos anos em que Abravanel escreveu seu livro *Yeshuot Meshiho* (*Nascimento do seu Ungido*), um cabalista anônimo compôs o comentário *Kaf ha-Qetoret* (*A Colherada de Incenso*)[14], que interpretava os Salmos como cânticos de guerra para o grande combate apocalíptico. Os movimentos messiânicos desenvolveram-se no ambiente da atividade pública de cabalistas, tais como Asher Lemmlein, na Itália setentrional[15], e o marrano Salomão Molkho, em cujos escritos a Cabala apocalíptica se fundiu com a especulativa.

A tensão escatológica diminuiu depois do declínio das profecias messiânicas pelo ano de 1530. A intensa propaganda messiânica conduzida em particular pelos cabalistas de Jerusalém[16] acabou num fiasco total. Não obstante, o messianismo penetrara o coração do cabalismo e continuou a influenciar o desenvolvimento cabalístico em diversos modos. A fundação do novo centro espiritual da comunidade judaica em Safed constituía uma decisiva resposta positiva à expulsão. O movimento de reforma espiritual e moral, que se propagou de Safed, brotou do âmago mais recôndito do judaísmo. Nutrido pela viva experiência e lembrança do exílio, em seu aspecto mais pungente e doloroso, o movimento visava "cumprir" esse exílio e com isso preparar a redenção. O apocalipse desapareceu ou, no mínimo, ocultou-se e sofreu transformação no processo. Em Safed a religiosidade imperava de forma suprema. Inicialmente, só o ideal religioso de uma elite mística, o ascetismo agora se aliava a uma moralidade pública e individual baseada no novo cabalismo, que lançou raízes profundas na consciência coletiva. Segundo certos textos escatológicos, o messias faria seu primeiro aparecimento na Galiléia, e não é im-

13. R. José Shealtiel b. Moisés ha-Kohen acrescentou à margem de um manuscrito do livro *Peliá* (MS. Vaticano 187): "Penso que as aflições que se abateram sobre os judeus em todos os reinos cristãos entre os anos 5250-5255 [1490-1495]. [...] são as dores de parto messiânicas". Estas linhas foram escritas na ilha de Rodes em 1495.

14. Existente sob forma manuscrita, Paris, Biblioteca Nacional, MS. nº 845.

15. Comprova-se a formação cabalística de Lemmlein, graças às respostas a R. Moisés Hefes de Salonica; ver o artigo de A. Marx, em *REJ*, LXI, 1911, pp. 135-38.

16. Cf. meus dois artigos sobre R. Abraão b. Eliezer ha-Levi, in *Kiriat Sefer* (em hebraico), II, 1925 e VII, 1931.

possível que esta e expectativas similares contribuíssem para o estabelecimento da comunidade de santos em Safed, mais do que qualquer outra cidade, que contava com entusiastas mais inspirados e com devotos buscadores de salvação mística. Embora o messias não tivesse vindo de Safed, havia muitos que tinham ouvido o bater de asas da salvação que se aproximava, nos ensinamentos cabalísticos que de lá se espalharam. Mesmo as realizações puramente tradicionais (*halakhá*) dos grandes estudiosos talmúdicos de Safed foram amplamente inspiradas pela nova Cabala messiânica. R. José Karo ignorou deliberadamente o cabalismo em seu grande código rabínico intitulado *Shulhan Arukh*, embora pouco se duvide quanto aos secretos motivos escatológicos de sua composição. Fizeram-se tentativas sem êxito para negar a autoria de Karo do diário místico *Magid Mesharim* (*Pregador da Retidão*) em que o escritor descreve as manifestações regulares de um mentor celestial, ou *magid*, que não era senão a própria Mishná[17]. Podemos considerar essa manifestação como uma indicação do caráter fundamentalmente conservador do cabalismo de Safed e de sua sólida ancoragem na tradição rabínica. A Mishná personificada, isto é, a lei oral, não representava senão o judaísmo histórico como um todo. Somente em virtude do seu caráter conservador e de sua patente continuidade com a tradição rabínica conseguiu o novo cabalismo granjear a simpatia popular e até ter êxito em levar avante, sobre suas asas – ou talvez escondidos debaixo delas –, algumas novas idéias surpreendentes.

Em Safed, para onde convergiam todas as artérias da vida espiritual judaica, o cabalismo se tornou uma força social e histórica. Requer alguma explicação o processo pelo qual a Cabala estabeleceu sua supremacia sobre a consciência religiosa daqueles que, eles próprios, não eram cabalistas. Embora seja verdade que os cabalistas finalmente emergiram do seu esoterismo solitário e começaram a procurar meios para influenciar as massas, contudo seu êxito espetacular permanece como que um problema histórico. Tanto a filosofia como a Cabala eram disciplinas aristocráticas, que primariamente agradavam à elite intelectual e espiritual. Como e por que os cabalistas tiveram sucesso – lá onde os filósofos tinham fracassado – na sua tarefa de formar decisivamente a consciência religiosa do povo judeu? O real triunfo do cabalismo no século XVI é um fato inconteste. O que

17. Acerca do misticismo de Karo, ver R. J. Z. Werblowsky, *Joseph Karo, Lawyer and Mystic*, Oxford, 1962.

está em discussão é somente a interpretação desse fato. Historiadores racionalistas, como Graetz e outros, apresentaram uma explicação de uma simplicidade sedutora: a perseguição e o sofrimento ofuscaram a luz da razão e abriram o caminho para uma erupção de obscurantismo místico. É improvável que seja necessário gastar muitas palavras sobre uma "explicação" cujo viés é tão óbvio. A resposta real para a pergunta tem que se revestir de um caráter positivo e não negativo. O cabalismo triunfou porque ofereceu uma resposta válida aos grandes problemas da época. A uma geração para a qual os fatos do exílio e a precariedade da existência nele se haviam tornado um problema sobremodo premente e cruel, o cabalismo podia dar uma resposta de uma amplitude e profundidade de visão incomparáveis. A resposta cabalística iluminou o significado do exílio e da redenção e esclareceu a situação histórica ímpar de Israel dentro do contexto da própria criação, mais amplo e de fato cósmico.

A força do apelo cabalístico junto ao público, um fato inaudito antes da expulsão da Espanha, torna-se evidente logo depois. Naturalmente, havia muita hostilidade e oposição de parte daqueles "que escarnecem dos estudiosos de livros cabalísticos e os ridicularizam e daqueles que os insultam e maltratam [...] e, sempre que ouvem falar da Cabala, de um profeta ou de um visionário, eles indagam (zombeteiramente) entre si 'o que esse doido falou a você?' "[18] Por outro lado, José Yabes (ou Jabez), um típico representante da opinião pública ortodoxa depois da expulsão, queixa-se do descomedido êxito popular do cabalismo. Suas queixas foram repetidas por moralistas posteriores, que se alarmaram com a crescente atração dos ensinamentos cabalísticos para as massas, isto é, para o povo que não tivera prévia instrução rabínica. "Hoje existem muitas pessoas ignorantes, atingidas repentinamente pela cegueira do orgulho, que acreditam que entenderam os mistérios ocultos da Torá sem terem algum dia saboreado a aprendizagem (rabínica) ou apreciado boas obras."[19] Yabes e seus iguais continuam a linha do pensamento teológico conservador, que passa do *Kuzari* de Judá ha-Levi, por meio de Nahmânides, Jonas de Gerona, Salomão b. Adreth e Hasdai Crescas. Sua atitude para com a Cabala (cujos mistérios "não se deveria contemplar numa era de ignorância"), semelhante àquela para com a

18. *Ohel Moed* (MS. Cambridge Add. 673[1], fol. 13a). Esta obra, uma espécie de introdução à Cabala, foi provavelmente escrita no início do século XVI.

19. José Yabes (Jabez), *Or ha-Haim*, fol. 4a.

filosofia de Maimônides, reveste-se de extrema cautela[20]. Não obstante, apesar de sua pública demonstração de cautela, deparamos com José Yabes, quando se encontrava em Mântua, instando um outro exilado da Espanha, de nome Judá Hayyat, a compor um tratado sobre os princípios da Cabala[21].

Evidentemente, naquela época ninguém sugeriria explicitamente que o cabalismo devia suprimir o estudo do ensinamento tradicional não-esotérico. Não obstanto, a intensiva propaganda em prol dos estudos cabalísticos nào deixou de produzir seus resultados. Um cabalista do século XVI deixou-nos um valioso testemunho do sentimento geral que prevalecia na época:

> Achei escrito que o decreto celestial que proibia o estudo da Cabala em público só era válido até o fim do ano 250 [1490 da era cristã]. Depois disso [após a geração que vivia naquela época] passaria a chamar-se a última geração (antes da derradeira redenção]. O decreto foi ab-rogado, e permitiu-se que se estudasse o Zohar. A partir do ano 300 [1540 da era cristã, o início do movimento cabalístico em Safed] será outorgado um documento de mérito especial tanto a velhos quanto a jovens para estudar [a Cabala] em público, conforme se afirma no *Raya Mehemna*[22]. E, visto que o rei messiânico aparecerá em virtude dos méritos [deste estudo] e não por outro motivo, cabe a nós não sermos desleixados[23].

O princípio de que o estudo da Cabala constituía em si um fator que apressava o advento da redenção firmou-se como uma doutrina geralmente aceita e representa um significativo desenvolvimento da idéia, já mencionada acima, de que no final dos tempos os mistérios do cabalismo seriam novamente revelados. Doravante, o esoterismo cabalístico e a escatologia messiânica estavam entrelaçados e agiam conjuntamente.

IV. A CABALA LURIÂNICA E SEU MITO DE EXÍLIO E REDENÇÃO

Apresentam-se sob um duplo aspecto as tentativas dos cabalistas do século XVI – e em particular aqueles de Safed – no

20. Ilustrativo desta atitude crítica é o *bon mot* que Yabes toma emprestado de um "grande pensador" (talvez Don Isaac Abravanel) que tinha o hábito de concluir suas publicações acerca do *Guia* de Maimônides com as palavras: "Este é o ensinamento de nosso mestre Moisés (Maimônides), mas não de Moisés, nosso Mestre (o Moisés bíblico)", *idem*, fol. 21a.

21. Ver a introdução de Judá Hayat a seu comentário *Minhat Yehuda* acerca de *Maarekhet ha-Elohut*, Mântua, 1558, fol. 3a.

22. A referência é, provavelmente, ao Zohar (III, 1246) que vincula a redenção dos filhos de Israel aos méritos do livro do Zohar.

23. Citado por Abraão Azulay de Hebron na introdução a seu comentário ao Zohar, intitulado *Or ha-Hamma*, Jerusalém, 1879.

sentido de codificar ou de, pelo menos, formular suas doutrinas. Por um lado, elas continuam as antigas tradições do cabalismo anterior à expulsão da Espanha; por outro lado, são testemunhas de uma renovação mística cuja originalidade especulativa é evidente nos ensinamentos dos mais inspirados mestres. As idéias que elas produziram diferem amplamente, até mesmo em assuntos fundamentais; e, se quiséssemos considerá-las englobadamente, estaríamos fazendo-lhes algo menos do que justiça. Havia mestres cujo ensino se desenvolveu por meio de comentário sobre textos mais antigos e clássicos; outros eram pensádores mais sistemáticos que se valiam de autoridades mais antigas meramente como pretextos para coonestar suas próprias especulações. Alguns eram tipos essencialmente especulativos; outros derivavam suas idéias de visões e de critérios contemplativos alcançados mediante meditação mística.

No conjunto, a geração mais antiga de cabalistas parece ter sido de um feitio predominantemente especulativa. Seu ensinamento esforçava-se por revestir os símbolos místicos da Cabala com uma roupagem conceitual. Isso se aplica a Salomão Alkabets, ao autor de *Pardes Rimonim* e *Elimá*, a Moisés Cordovero (1522-1570) e a Sheftel Horovitz, o autor de *Shefa Tal*. Mas com a geração mais jovem impôs-se o elemento simbólico e a concomitante tendência de pensar em imagens mitológicas veio à luz. A tensão entre as tendências especulativas e mitológicas e sua mútua atração e repulsão determinaram a história do cabalismo, numa ampla extensão[24]. Se é verdade que a grande realização dos cabalistas consistia na sua criação de símbolos genuínos, então a presença de elementos míticos se torna necessária, pois a mitologia inevitavelmente aparece onde quer que a realidade seja apreendida em formas simbólicas. Os cabalistas não se limitaram a produzir imagens simbólicas das realidades históricas que os circundavam, mas dotaram também suas imagens com a vitalidade de mito genuíno. Os símbolos são produzidos e alimentados por experiência histórica e social. Os símbolos de Cabala, pejados de mito desde os mais recuados primórdios, imediatamente atraíram as massas não sofisticadas, cuja "religião popular" sempre tivera lugar para a mitologia e, por esta razão, sempre incorrera no desagrado dos teólogos filosóficos. O mundo interior que os cabalistas descobriram em suas formas simbólicas não tivera uma função

24. Cf. Is. Tishby, "Do Pensamento Concreto (Mitológico) e Abstrato na Cabala" (hebraico), em *Aley Ayin*, "S. Schocken Jubilee Volume", Jerusalém, 1952, pp. 147-55 (daqui por diante citado como *Volume Schocken*).

primordialmente em termos de uma ideologia social de qualquer tipo. Mas, desde o momento em que o cabalismo chegou a desempenhar uma função social, ele a realizou subministrando uma ideologia para a religião popular. Conseguiu exercer essa função, apesar de seu caráter fundamentalmente aristocrático, porque seus símbolos, que na realidade refletiam a experiência histórica do grupo, proporcionavam à fé das massas uma justificativa teórica. A poderosa força que o cabalismo desenvolveu em Safed originava-se mais de sua função social, isto é, ideológica, do que da profundeza de sua visão mística – por maior e mais significativa que esta última possa ter sido para os próprios cabalistas.

O que acima dissemos vale mais particularmente para as doutrinas cabalísticas do grande "Leão" de Safed, Isaac Luria Ashkenazi (1534-1572). Quando Luria faleceu, na flor da idade, seus ensinamentos não se haviam ainda espalhado, embora fosse alta sua fama de santo homem de Deus[25]. Dos diversos sistemas cabalísticos, que se desenvolveram em Safed, o de Cordovero foi o primeiro que causou um amplo impacto. Cordovero havia sido professor de Luria e morrerá dois anos antes dele. Seus escritos difundiram-se junto com o movimento que surgiu em Safed e dominou os ensinamentos cabalísticos durante mais ou menos meio século. Os ensinamentos luriânicos, cuja originalidade e novidade os separaram de todos os outros sistemas cabalísticos, só eram conhecidos de um pequeno círculo de eleitos em Safed, Jerusalém e Damasco. Com sua origem em visões e meditações de Luria, seus ensinamentos foram revelados oralmente a seus discípulos em Safed, mas nunca chegaram a ser publicados. Quando dois discípulos de Luria, chamados Haim Vital e José ibn Tebul[26], confiaram tais ensinamentos ao papel, guardaram ciosamente suas anotações e não permitiram que circulassem. Somente no fim do século XVI começaram a circular cópias de partes dos escritos na Palestina e fora dela, o que Vital não queria de modo algum. Vital, que era dono de uma extraordinária personalidade, levou a maior parte de sua vida (1534-1620) ocultando os ensinamentos de seu mestre, dos seus contemporâneos que, pensava

25. Conservam-se inúmeras tradições, em parte históricas, em parte lendárias, acerca da vida de Luria, particularmente, nas epístolas de Salomão Dresnitz, escrito em Safed entre 1603-1609 e publicadas pela primeira vez em 1629. Subseqüentemente, foram reimpressas várias vezes sob o título *Shibhey ha-Ari* (*Louvores ao Leão*).

26. Sobre José ibn Tebul, completamente negligenciado pelos historiadores, ver meu artigo em *Zion*, V, 1939-1940, pp. 149-60.

ele, ainda não eram dignos de recebê-los. Por essa época, porém, chegara à Europa, em cópias manuscritas, uma descrição completa dos ensinamentos de Luria. Tratava-se do livro *Kanfey Yoná* (*Asas de uma Pomba*), de R. Moisés Joná.

Entrementes a doutrina de Luria foi tendo mais desdobramentos nas mãos de Vital e de outros cabalistas que estudaram os papéis de Vital ou de Ibn Tebul. Na época em que os ensinamentos luriânicos se tornaram conhecidos, inicialmente em manuscritos, mas depois de 1630 também impressos, as doutrinas originais tinham passado por edições e revisões. Foi esta mistura de tradição autêntica e de acréscimos ulteriores que doravante passaram a circular sob a designação de "Os Escritos do Leão Sagrado", isto é, os escritos luriânicos. O terreno havia sido bem preparado para Luria pelos cabalistas anteriores. Durante as três décadas posteriores à morte de Vital, a nova cabala luriânica conquistou o judaísmo e suplantou todos os sistemas anteriores, em especial naqueles círculos que se tornaram os reais portadores da revivência religiosa. O lurianismo foi considerado a revelação final e derradeira da verdade cabalística. Os adeptos do sistema achavam que os processos ocultos no mundo divino da *sefirot* se referiam a níveis mais profundos do reino divino, do que os abordados na Cabala de Cordovero e de outros. Quando Luria foi questionado sobre o relacionamento entre suas próprias revelações e ensinamentos anteriores, em particular de Cordovero, ele respondeu que este último descrevia o "mundo da confusão e desordem"[27], ao passo que ele viera para revelar a estrutura do "mundo do *tiqun*, ou harmonia". Na medida em que a influência da revivência religiosa, que se irradia de Safed, torna-se sempre mais especificamente luriânica, imprime seus traços característicos na religião judaica por toda parte. As inovações rituais, litúrgicas e outras práticas dos cabalistas de Safed tornaram-se de propriedade pública com um cunho distintamente luriânico. Por volta de 1650, apenas uma geração depois de iniciada a real propagação do lurianismo, o sistema conquistara uma supremacia quase incontestável. Com efeito, o cabalismo luriânico era, na época, a forma de teologia judaica bem articulada e geralmente aceita.

Um dos mais ativos agentes propagadores das idéias luriânicas foi Israel Sarug, que apareceu na Itália em fins do século XVI, apresentando-se como discípulo de Luria – o que realmente não

27. Acerca destes conceitos da Cabala luriânica e de outros a ele relacionados, ver *As Grandes Correntes da Mística Judaica*, *op. cit.*

o era ou o era, na melhor das hipóteses, apenas num sentido metafórico[28]. Na Itália, onde fundara escolas para estudos cabalísticos, bem como em outros países europeus, Sarug propagou ativamente a nova doutrina na versão de sua própria lavra. Seu zelo missionário contrasta estranhamente com a disposição reservada de Vital. A semente de Sarug caiu em terreno fértil na Itália e conseguiu atrair alguns dos proeminentes estudiosos, mais particularmente aqueles com imaginação e sentimento, como Menahem Azariá Fano (1548-1620) e Aarão Berakhya Modena (falecido em 1639). Os escritos da escola italiana (isto é, de Sarug) chegaram a outros países europeus mais ou menos na mesma época que aqueles da escola palestina. Em seu devido tempo, as duas tradições se fundiram, e a nova versão amalgamada foi aceita até pelos cabalistas palestinos como sendo a forma autêntica e autorizada dos ensinamentos de Luria.

O contraste entre a atividade propagandística de Sarug e a segregação de Vital ganha interesse quando folheamos as notas autobiográficas de Vital, que ele próprio compendiou em forma de livro, mais ou menos no período de 1610 a 1612. Este *Livro de Visões*, conforme era chamado, constitui um dos mais curiosos e reveladores documentos que possuímos, porquanto muito poucos autores revelaram seus pensamentos e sentimentos mais íntimos com tão desconcertante candor[29]. Parece que Vital não só acreditava que Luria era digno de ser messias, mas na realidade se julgava destinado a uma carreira messiânica. Durante mais de quarenta anos ele próprio nutriu expectativas messiânicas e colecionou testemunhos e sugestões, para tal efeito, oriundos dos sonhos e visões de outros. Não obstante, ele jamais mexeria um dedo para implementar qualquer uma de suas expectativas, e chegou até a recusar-se a propagar as doutrinas de seu mestre, repletas como estavam de tensão messiânica. Todos nós sabemos que pode ter havido muitos desses "messias ocultos" na época que, ao contrário de Vital, não deixaram nenhuma nota autobiográfica. Por outro lado, Sarug, que pessoalmente não nutria nenhuma pretensão messiânica, dedicou sua vida inteira à disseminação da doutrina

28. Ver G. Scholem, "R. Israel Sarug Era Discípulo de Luria?" (em hebraico), *Zion*, V, 1939-1940, pp. 214-41. É possível, contudo, que Sarug tenha conhecido Luria nos últimos dias de sua estada no Egito antes de Luria vir para Safed. Dispõe-se atualmente de alguma evidência que Sarug viveu no Egito naquela época.

29. O texto integral do *Sefer ha-Hezyonot* (*O Livro das Visões*) foi publicado por A. Z. Aeshcoly, Jerusalém, 1954, a partir do autógrafo de Vital conservado em Livorno. As edições anteriores estavam incompletas.

luriânica – uma doutrina que tinha mais probabilidade do que qualquer outra de aumentar a tensão messiânica entre o povo.

Muitos princípios do lurianismo eram, sem dúvida alguma, novos no sentido de que haviam sido desconhecidos pelos cabalistas anteriores, apesar da habilidade exegética com que os escritores luriânicos embebiam seus pontos de vista no Zohar. Mas a inovação decisiva, aquela que continha o segredo do atrativo luriânico para a época, foi a transposição dos conceitos centrais de exílio e redenção do plano histórico para um plano cósmico e até divino. A visão escatológica da redenção da opressão dos gentios ampliou-se em seu escopo a ponto de incluir não só a criação inteira, mas até o reino divino. Exílio e redenção constituem os dois pólos do eixo em torno do qual gira o sistema luriânico; vistos numa dimensão de profundeza, agora eles sobressaem como símbolos numinosos de uma realidade espiritual, da qual exílio histórico e redenção são meramente a expressão concreta. O próprio Luria desenvolveu seu sistema sem quaisquer intenções "ideológicas". Ele simplesmente revelou em que consistia, na sua opinião, a realidade mística de significativos e momentosos processos na esfera das "luzes supernas". Uma vez desenvolvido, porém, seu sistema proporcionou aquilo que se pode descrever como um novo mito do judaísmo. O caráter realista dos símbolos míticos de Luria habilitava-os a exercer uma função ideológica de significado histórico imediato.

O caráter do simbolismo luriânico apresenta um problema especial. A acusação de antropomorfismo assacada contra os cabalistas já é uma velha cantinela. Sua maneira de falar num estilo material sobre coisas espirituais muitas vezes raiava a blasfêmia, embora ela simplesmente exemplificasse o paradoxo essencial de todo simbolismo. Os símbolos expressam numa linguagem humana aquilo que não é adequadamente exprimível. Conseqüentemente, eles são sempre materiais e antropomórficos, mesmo que o místico os encare como meras muletas para ajudar seu débil entendimento humano. Os cabalistas, cujo pensamento místico se extenuava na procura de uma expressão em formas simbólicas, esforçavam-se por fugir à responsabilidade por seus símbolos mediante o uso freqüente de frases qualificadoras como "por assim dizer", "como se", "como se fosse" etc. Supunha-se que tais ressalvas se destinariam a minimizar o real significado dos símbolos empregados. Os cabalistas usavam o mais ultrajante material e até imagens físicas e sexuais, mas imediatamente qualificavam suas afirmações com o acréscimo da advertência solena: "Amal-

diçoado seja o homem que fabricar qualquer imagem esculpida ou fundida", isto é, aquele que atribui realidade a expressões simbólicas[30]. Do seu ponto mais elevado de descortínio teológico, os cabalistas podem muito bem argumentar que a interpretação material de seus símbolos constituía um equívoco, embora fosse exatamente este equívoco criativo que determinava o público significado do simbolismo cabalístico. Era de fato um homem arrojado quem tentasse traçar a linha entre entendimento e equívoco em tais assuntos. A inescapável dialética do simbolismo é central para uma apreciação adequada da função histórica e social do cabalismo, mesmo que ela esteja por baixo da maior parte das discussões entre cabalistas e seus opositores.

O lurianismo é mitológico no sentido preciso do termo. Conta a história de atos e eventos divinos e julga o mistério do mundo mediante um processo interior e místico que, realizando-se dentro da Divindade, por fim produziu também a criação "externa", material. Segundo os cabalistas, tudo o que é externo constitui meramente um símbolo ou notificação de uma realidade interior que na verdade determina a realidade externa que percebemos. Os principais conceitos do lurianismo referem-se, todos eles, ao Mistério da Divindade, mas em todo e cada nível eles apontam também para um aspecto correspondente no cosmo manifesto.

O cabalismo luriânico oferece o pano de fundo do movimento sabataísta. Tentar uma visão concisa de seus aspectos essenciais e de sua mitologia fundamental é correr o risco de incidir em erro e de cortejar um equívoco. Não obstante, deve-se assumir o risco se queremos abrir caminho para um entendimento satisfatório das raízes e do subseqüente desenvolvimento do sabataísmo. Por isso, lancemos um olhar de relance nas idéias básicas que toda Cabala luriânica encerra, *in nuce*, por assim dizer. São elas as idéias de "retração", "quebra dos vasos", "restauração" (ou *tiqun*) e a "elevação das centelhas".

A doutrina da retração baseia-se numa suposição simples, mesmo que algo cruamente naturalística. Como é possível que o mundo exista, efetivamente, se não existe nada além do *En-Sof*, a Deidade infinita que é tudo e tudo preenche? Se o *En-Sof* ou "a luz do *En-Sof*" é tudo em todos, como pode haver algo que não seja *En-Sof*? A resposta de Luria é enganosamente simples e significativamente diferente daquela que os primeiros cabalistas teriam dado. Outros teriam respondido à pergunta mediante uma

30. Cf. a advertência característica no começo da parte do Zohar deliberadamente mais antropomórfica, *Idra Rabá*. Zohar III, 1276.

afirmação de sua doutrina da emanação: Deus projeta Seu poder criador para fora de Si mesmo. Isto é, a partir de Sua essência oculta, a partir do brilho que se irradia de Sua essência, Ele emana as *sefirot*, ou luzes divinas. Estas *sefirot* constituem os estádios em que Deus Se manifesta em Seus diferentes atributos; eles contêm arquétipos de tudo o que existe. Na medida em que a torrente da divina emanação prossegue, torna-se progressivamente menos espiritual e refinada, mais material e grosseira; assim, todos os mundos passam a existir mediante a descida do divino poder que provém da Raiz oculta das Raízes. Nosso próprio mundo material é meramente o último e mais externo envoltório (casca) desta "roupagem da Deidade" – para usar a frase do Zohar. Os níveis mais elevados da existência, mesmo as divinas *sefirot*, são apenas roupagens que cobrem a luz oculta do *En-Sof* com o qual se relacionam como o corpo com a alma. As *sefirot* são a alma das ordens inferiores de existência, enquanto o *En-Sof*, o Criador, é sua "alma das almas". O processo da criação, conforme é visto pelos primeiros cabalistas, desdobra-se em estádios progressivos de uma "luz" que vai se tornando grosseira gradativamente, isto é, que se materializa. É essencialmente um processo de mão única, que parte de Deus para o mundo e o homem.

Para os cabalistas de Safed as coisas não eram tão simples e diretas. Mesmo antes de Luria, a teoria da emanação complicara-se muito mais. A cada nível e a cada estádio da emanação encontramos não só a "luz direta", "reta", do primitivo raio da emanação, mas também seu lado inverso, a "luz refletida" que, ao invés de continuar diretamente para baixo, anseia retornar à sua fonte superna original. Assim, existe uma dupla ação em cada *sefirá*, que "filtra" a luz que recebe de cima e a passa para a próxima ordem inferior, mas, como um espelho, também reflete de volta algo de si. A estrutura total do divino Mundo da Emanação, bem como toda parte individual dele, é, pois, constituída pela simultânea atividade da "luz direta" e a "luz refletida". Esta compreensão dialética da processão da emanação introduziu um elemento de tensão nos sistemas de Cordovero e Alkabets. Luria acrescentou um paradoxo à dialética quando formulou sua doutrina do *tsimtsum*, ou "retração" ou "retirada". De acordo com sua doutrina, o primeiro ato do Criador não foi Sua revelação de Si mesmo para algo exterior. Longe de ser uma marcha para fora, ou uma "saída", de Seu oculto *self*, o primeiro passo foi, preferentemente, uma retirada ou retração. Deus retirou-se "de Si mesmo para dentro de Si mesmo"; e, mediante este ato, abandonou den-

tro de Si mesmo uma região ao vazio, abriu espaço para que os mundos se constituíssem.

De algum ponto dentro da luz do *En-Sof*, a divina essência, ou "luz", partiu; retirando-se para a profundeza do *En-Sof*, deixou um espaço vazio no meio. Com relação ao infinito *En-Sof*, este espaço não passava de um ponto infinitesimal, mas em relação à criação era o total do espaço cósmico. Deus só podia manifestar-se porque antes se retirara, ou "se contraíra", Ele próprio.

Nos escritos luriânicos, o espaço em que todos os processos de emanação e da criação deviam subseqüentemente realizar-se denomina-se *tehiru*. O termo é tirado do Zohar onde, porém, significa exatamente o contrário[31]. Refere-se ao esplendor ou brilho que desde a eternidade envolvia o *En-Sof*. No sistema luriânico este esplendor foi-se embora como resultado do divino *tsimtsum*, e essa retirada produziu o vácuo do *tehiru*. No vácuo primordial assim produzido só permaneceu um tênue vestígio ou resíduo da divina plenitude e luz, o *reshimu*. Embora os cabalistas usassem conceitos espaciais para descrever o divino cosmos a partir do *tehiru*, eles no entanto se esforçavam por despojar sua terminologia de seu sentido simples, mediante a interpretação do *tehiru* e da emanação como processos puramente espirituais. As categorias espaciais só se tornam aplicáveis ao estádio finalíssimo do processo de emanação, isto é, em nosso cosmos material. Sem dúvida, o uso de conceitos espaciais havia introduzido uma qualidade assustadoramente antropomórfica no simbolismo cabalístico; e na verdade não existe uma ilustração melhor do paradoxo do simbolismo do que a doutrina da retração de Luria. Os cabalistas prosseguiram imperturbáveis, neutralizando as afoitas afirmações por meio de um qualificante "como se fosse" ou "por assim dizer". Com a ajuda desta restrição formal, atenuaram seus símbolos na aparência, mas os preservaram na realidade. Todos os pensadores cabalistas originais, desde o autor do Zohar, no século XIII, até o grande *hassidim tsadiqim* do século XVI, valeram-se deste comprovado método de mitigar a ferroada de seu simbolismo às vezes chocante.

A idéia do *tsimtsum* relaciona-se com o conceito de uma luz refletida. Na luz primordial e infinita da divina essência, todas as forças, luzes e atributos destinados a se manifestarem posteriormente – inclusive também as forças oponentes da Misericórdia e do Severo Julgamento – já estavam presentes, embora num estado indiferenciado e numa "unidade indistinta". Dentro do *En-Sof*, a Misericórdia e o Severo Julgamento constituem meramente as raízes ocultas ou potenciais das correspondentes forças que se tornam manifestas e "existentes" no mundo. A raiz do divino Julgamento, ou Severidade (em hebraico, *din*), não era, por isso, reconhecível como tal; estava dissolvida no infinito abismo da divina essência como um grão de sal no oceano. Todavia, mediante a condensação e a cristalização, por assim dizer, num ponto, o poder concentrado das "raízes do *din*" provocavam uma correspondente retirada das outras luzes[32] dentro do *En-Sof*. Esta retirada, ou regressão, que todos os cabalistas de Safed consideravam uma função do princípio de limitação ou negação – e, conseqüentemente, do *din* – compartilha a natureza da luz refletida. Não existe unanimidade entre os lurianistas com respeito à momentosa questão de prioridade. Será que as "raízes do divino Severo Julgamento realizaram o *tsimtsum*, ou foi este último que fez com que as "raízes do *din*" aparecessem? A balança da probabilidade pende a favor da primeira versão, que foi então intencionalmente mitigada com o fito de obscurecer a afoita sugestão de que todo o processo do *tsimtsum* e da emanação foi impulsionado para eliminar da essência da Divindade as forças do *din*, como uma espécie de produto de refugo. Todo o processo devia então ser concebido como uma espécie de divina catarse. Ecos desta doutrina podem ser descobertos na teologia sabataísta mais recente e particularmente na doutrina de Natan de Gaza sobre o "pensamento-alguma luz" e "pensamento-sem luz".

Os cabalistas não afirmaram explicitamente que o ato do *tsimtsum* era um tipo divino e uma prefiguração do exílio, embora a analogia pareça óbvia. Em vez de revelar-se a Si mesmo, Deus "se bane" e retira-se na segregação oculta de Sua essência. Não obstante, certamente não constitui nenhum acidente o fato de que a doutrina do *tsimtsum* – cujos primeiros indícios apareceram entre os cabalistas de Gerona no século XIII – só fincou raízes e floresceu num período posterior, quando o problema do exílio se tornou um fator central para a consciência religiosa.

Para dentro do *tehiru*, o espaço vazio criado pela luz retroce-

31. Zohar I, 15a: "No início (Gênesis 1,1) quando a vontade do Rei começou a se manifestar, ele gravou sinais no brilho celestial (que o rodeavam)".

32. *Din* (literalmente: lei, regra, julgamento) designa, na terminologia cabalística, o princípio divino da justiça rigorosa, conseqüentemente, punição e destruição – e, também, em sua acepção extrema, a fonte do mal. Acerca do conjunto da questão, ver *As Grandes Correntes da Mística Judaica*, *op. cit.* (consultar no índice *Din* e Mal). O princípio oposto é o da graça ou do amor. As "outras luzes" são as raízes do amor e da compaixão.

dente do *En-Sof*, envia Deus um raio de Sua luz criadora. Este raio ilumina o espaço primordial da criação e atua sobre a luz residual (*reshimu*) dentro dele. Trata-se também do princípio de organização que põe em movimento o processo cósmico de acordo com a ordem estrutural das dez *sefirot*. Desta maneira, a retração e a emanação constituem dois princípios pelos quais Deus se revela como Criador. A cada estádio do processo de emanação os dois princípios agem e reagem cada um sobre o outro – porque o que se exige para produzir o próximo estádio de existência não é meramente mais uma extensão da emanação, mas, em primeiro lugar, outra retração, que deve proporcionar a possibilidade de outra existência. Toda existência pressupõe um movimento dialético e duplo: nada vem a existir por uma simples ação de mão única. Tudo subsiste mediante a combinação de retração e emanação. O ritmo do Deus vivo, como aquele de formas orgânicas, que incluem o homem, pode ser descrito como um processo duplo de inspiração e expiração. A analogia com a vida orgânica sugeriu-se a si mesma muito naturalmente aos místicos judeus que encaravam a Deus primacialmente como "vivo", isto é, como uma espécie de organismo perfeito cuja unidade não é nem imóvel nem estática. A vitalidade de Deus se revela a si mesma na analogia orgânica. Com efeito, Deus é a superna raiz e origem de todos os modelos orgânicos que se evidenciam no mundo inferior. O duplo ritmo de regressão e egressão situa-se na raiz de tudo o que existe.

Dentro do espaço primordial – em parte um símbolo, em parte uma realidade concreta –, as estruturas da emanação, ou seja, as *sefirot*, começam logo a delinear-se, revelando cada uma um aspecto particular do mundo de luzes divinas. As automanifestações de Deus às Suas criaturas constituem realmente a manifestação de Sua luz em espaço primordial, pois o *En-Sof* absoluto ultrapassa toda cogitação e compreensão, em sendo como é distinto do espaço primordial. A suprema manifestação produzida pelo primeiro raio de luz, isto é, pela "linha reta" que penetra o espaço primordial, chama-se o Homem Primordial (*Adam Qadmon*). A partir deste ser, que não é outro senão o modo de existência das luzes supernas no *tehiru*, ou espaço primordial, várias luzes precipitavam-se de uma maneira que levava àquele evento central e decisivo que forma o verdadeiro coração do lurianismo e que é descrito em termos simbólicos como a "quebra dos vasos", ou a "morte dos reis".

Para captar o significado destes termos é preciso explicar brevemente o sentido da palavra hebraica traduzida aqui como

"vaso". O termo hebraico *keli* pode significar um instrumento ou utensílio que um artesão usa para um objetivo definido, bem como um recipiente ou vaso, que contém, mas que também limita aquilo que está dentro. O primeiro sentido era o que estava nas mentes dos primeiros cabalistas quando falavam das *sefirot* como "vasos", isto é, recipientes usados pelo Deus Emanador no processo da criação. Logo, porém, que o segundo significado se firmou, particularmente porque as *sefirot* – ao contrário de instrumentos comuns – não eram distintos da essência do artesão que os empregava. Pelo contrário, elas eram "um com Ele". A questão sobre se as *sefirot* eram substância divina ou instrumentos meramente divinos foi finalmente resolvida em Safed com uma definição que determinou amplamente o uso posterior luriânico do termo: *sefirot* são vasos em que a substância do *En-Sof* se estende e mediante a qual atua. Cada *sefirá* pode, por isso, ser vista sob o duplo aspecto de substância e vaso, sendo que seu caráter específico e individual é devido à sua qualidade de vaso, ao passo que a divina substância é sempre e inalteravelmente a mesma e por isso supra-individual. Os símiles com que os cabalistas se esforçavam por explicar como é que a única e imutável divina substância podia efetivamente manifestar-se em formas dessemelhantes, enfatizavam em geral o aspecto "vaso", embora o outro sentido de *keli* – "utensílio" – não fosse abandonado. Moisés Cordovero resumiu a solução clássica[33]:

> No Emanador não existe nenhuma mudança e divisão como poderia justificar a afirmação de que nas dez *sefirot* Ele está dividido em partes. Divisão e mudança não se aplicam a Ele, mas [somente] às *sefirot* externas [que são Seus vasos]. Podemos tornar isto mais plausível ao entendimento do estudioso solícito por meio de uma comparação, a saber, de água em vasos comunicantes de diferentes cores, como branca, vermelha, verde etc. Quando a água se espalha pelos vasos, parece ser colorida com matizes dos vasos, embora seja essencialmente uma e a mesma [...] o mesmo acontece com as *sefirot*. Os vasos são as *sefirot* [...] ao passo que a luz do Emanador, que constitui sua essência [...] é a água que por si só não tem cor nenhuma.

Luria empregou o termo "vasos" num sentido similar. As primeiras luzes que apareceram dentro do Homem Primordial eram tão sutis e espirituais que dificilmente podiam ser descritas como vasos. Até mesmo as luzes que irromperam de seus ouvidos, nariz e boca coalesceram numa totalidade que ainda não conhecia diferenciação entre *sefirot* como vasos distintos requeri-

33. *Pardes Rimonim*, IV, cap. 4.

riam. As luzes diretas e refletidas eram perfeitamente equilibradas. As luzes que irrompiam dos olhos do Homem Primordial, porém, emanavam numa separação atomizada ou "punctiforme"[34] e conseqüentemente tinham de ser captadas e preservadas em bacias especiais, ou vasos, que consistiam em luzes mais intensas e mais resistentes. Supunha-se que esses vasos desempenhavam uma dupla função. Por um lado, destinavam-se a proporcionar uma casca ou roupagem para a divina essência que encerravam, segundo o princípio cabalístico de que nenhuma realidade pode subsistir como se fosse "desnuda": o que não tem roupagem não pode tornar-se manifesto. Por outro lado, os vasos serviam também para expurgar as "insuportáveis" luzes do Severo Julgamento, alijando a escória e o refugo que elas continham. Esse refugo tinha que ser precipitado e depois eliminado da esfera da divina emanação.

Quando estas luzes finalmente emanaram, seu impacto mostrou ser excessivo para seus vasos, que não conseguiram contê-las e rebentaram. A maior parte da luz liberada subiu de novo para sua superna fonte, mas algumas centelhas (segundo Luria, duzentas e oitenta e oito) permaneceram presas aos fragmentos dos vasos despedaçados. Junto com as centelhas da divina luz que "aderia" a elas, esses fragmentos "caíram" no espaço primordial. Ali produziram, no devido curso, as forças da *qelipá*[35], que na terminologia cabalística são conhecidas como "o outro lado". Luria descobriu uma alusão à sua doutrina da quebra dos vasos na interpretação que o Zohar[36] faz do Gênesis 36,31: "e estes são os reis que reinaram na terra de Edom, antes que os filhos de Israel tivessem rei". Os sete reis de Edom significam as forças do Severo Julgamento não mitigado pela Misericórdia; eles "morreram" porque o mundo só é mantido mediante o equilíbrio e a harmonia destes dois princípios. Esses "reis", isto é, as estruturas das forças do *din* não mitigadas, são idênticas, de acordo com o Zohar, com os mundos primordiais que, segundo um antigo *midrash*[37], foram

34. A curiosa terminologia luriânica de "punctiforme" por oposição a luzes coalescentes etc., baseia-se num jogo de palavras intraduzível do texto hebraico de Gên 30,39.

35. Literalmente, "concha" ou "casca". Na terminologia cabalística, o domínio das "conchas" é o do mal e das forças demoníacas.

36. Particularmente no *Idra Rabá*. Zohar III, 1276-145a.

37. Gên. Rabá IX, 2. Comentando sobre o versículo de Eclesiastes 3,11 ("tudo fez Deus formoso no seu devido tempo") R. Abahu (um mestre do século III) disse: "Deus criou inúmeros mundos, destruindo-os antes de criar o presente universo".

criados e destruídos antes da criação de nosso cosmos presente. A morte dos reis de Edom, isto é, da esfera do *din* não mitigada, precedeu assim o estabelecimento de um cosmos equilibrado e harmonioso, chamado o reino do "Patriarca Israel" – não, a bem dizer, o Jacó físico, mas seu arquétipo espiritual e celestial.

A quebra dos vasos introduziu um elemento dramático no mistério da Divindade. Do ponto de vista cabalístico, as luzes que irromperam do Homem Primordial pertenciam à esfera do divino; constituíam parte da Divindade. A quebra dos vasos era, assim, um acontecimento que teve lugar dentro da própria Deidade. Suas repercussões são evidentes em todo pormenor individual da cosmologia luriânica. Não fosse a quebra dos vasos, tudo teria ocupado seu justo e adequado lugar. Agora tudo está desconjuntado. Até mesmo as *sefirot*, cujos vasos receberam o superno influxo de luz e o passaram adiante – segundo o princípio das leis da emanação – para as ordens inferiores da existência, já não mais se encontram onde deviam estar. Doravante, tudo é imperfeito e deficiente, de certo modo "quebrado" ou "caído". Deslocou-se para alhures aquilo que devia ter ocupado seu lugar designado e adequado. Contudo, esta situação de não estar onde devia estar – isto é, de ter sido removido do devido lugar – é o que quer dar a entender o termo "exílio". Com efeito, a partir da quebra dos vasos, o exílio é o modo de existência fundamental e exclusivo – se bem que oculto. No lurianismo a idéia histórica de exílio tornou-se um símbolo cósmico.

O próprio Luria descreveu a quebra dos vasos como um processo que obedece a certas leis muito definidas. Ressaltando a causalidade natural, por assim dizer, do evento, – Luria não pretendia minimizar seu caráter catastrófico. Daí surge a pergunta crucial: por que era preciso em geral que ocorresse uma tal catástrofe? Os discípulos de Luria sentiam alguma dificuldade para justificar a quebra. Em última análise, todas as suas explicações giravam em torno da implícita necessidade de eliminar a *qelipá* da esfera de santidade, isto é, de precipitar os germes latentes do mal na existência real e da identidade separada. Alguns cabalistas mantiveram o ponto de vista de que a quebra não constituía exatamente um acidente infeliz, mas uma ocorrência cuidadosamente planejada com o fito de proporcionar ao homem a liberdade de escolha entre o bem e o mal. Outros cabalistas acharam que o objetivo final da quebra dos vasos tinha que ser definido com referência ao próprio Deus e não relacionado com o homem. De vez que a Divindade era concebida em analogia com um organismo vivo, não havia senão um passo para a noção de que este

organismo eliminava e ejetava o refugo condensado do Severo Julgamento, cujas últimas raízes mergulhavam fundo nos ocultos recessos do *En-Sof*. Todo o processo de emanação serve assim não só ao propósito da criação, mas também àquele de expurgar as "impurezas" que subsistiram na divina luz.

Para nosso presente escopo é secundário qual das duas explicações representa o ponto de vista original de Luria[38]. O que conta é o fato de que ambos os relatos aparecem na literatura de Luria. As leis inerentes ao divino organismo exigiam a quebra:

> Saiba, por isso, que o espaço superno é igual a um campo e que os dez pontos [isto é, *sefirot*] acham-se nele plantados. E, exatamente como cada grão [de semente] cresce de acordo com sua virtude, assim também cada um desses pontos cresce segundo sua virtude; e, conforme os grãos não alcançam seu crescimento e perfeição se permanecerem na sua maneira original de existência – pois é somente com sua decomposição que se dá seu crescimento –, é o que se dá também com estes pontos [...] Somente com sua quebra podia aperfeiçoar-se a divina configuração [*partsufim*][39].

Outro cabalista apresentou, para a comparação do grão de trigo, uma flexão ligeiramente diferente. As sete *sefirot* inferiores, dizem, constituem o "mundo da confusão" ou "desordem" (*tohu*)[40] porque, embora estejam enraizados na "brancura absoluta", isto é, na pura espiritualidade indiferenciada da mais elevada *sefirá*, não obstante encerram os inícios da diferenciação de "cores", isto é, de diferentes qualidades e atributos, nos vasos. Este mundo da desordem "teve de cair lá do elevado ápice para a profundeza do fosso, a fim de ser esmagado e despedaçado, como o trigo que é transformado em farinha e farelo com a moagem. Além disso, com sua queda as forças obscuras são separadas da santidade"[41]. O próprio Vital é muito cauteloso ao expressar-se sobre o assunto, mas ele sugere que o rompimento resultou de

38. Cf. a análise de Is. Tishby na *Doutrina do Mal e da "Qelipá" na Cabala de Luria* (hebraico), Jerusalém, 1942, particularmente pp. 39-61. Tishby mostra que a concepção mitológica, original e radical de Luria, acerca de uma catarse divina foi, posteriormente, abrandada e obscurecida por Vital.

39. Menahem Azariá Fano, "Sobre o *tehiru*" (impresso no início de seu *Yonat Elem*) e Joseph Solomon del Medigo de Creta, *Taalumot Hokhmá*, 1629, fol. 85a. O texto é citado desde 1625 no comentário de Horovitz sobre o ritual litúrgico in *Shaar ha-Shamayim*, Amsterdã, 1717, fol. 56c. Naftali b. Jacob Bacharach, *Emeq ha-Melekh*, fol. 246, reproduz o mesmo texto sem indicar a fonte.

40. A palavra hebraica de Gên. 1,2 geralmente traduzida por "sem forma".

41. Em uma epístola escrita pelo cabalista Elchanan (de Kremsier na Morávia) e publicada no comentário de Moisés b. Salomão *Yoel Moshe* sobre a *Assará Maamarot* de Menahem Azariá Fano, Amsterdã, 1649, fol. 87a.

uma falta de harmonia nos mundos supernos. As várias *sefirot* não estavam ainda constituídas e estruturadas como um todo orgânico ou *partsuf* ("configuração", literalmente, "feição"), como, por exemplo, a pessoa humana. "No começo do processo de emanação, as dez *sefirot* não estavam ordenadas uma abaixo da outra, tampouco estavam elas organizadas em 'configurações'. Cada uma continha todas as ordens, mas nesta totalidade cada uma era confusa, misturada com todas as outras sem ordem e sistema. Foi por isso que os sete reis morreram."[42]

As luzes da ordem idealmente integrada e perfeita só poderiam evidenciar-se depois da quebra. De acordo com Luria, estas luzes irromperam da testa do Homem Primordial, a fim de restaurar a harmonia perturbada, ou – para sermos mais exatos – para produzir esta harmonia que não poderia ser obtida sem uma ruptura anterior. A partir desta "queda propícia", as luzes da fronte organizaram-se em estruturas complexas chamadas *partsufim*, cada qual manifestando um aspecto particular da Divindade e de seu poder criador. A emanação divina passa a existir como uma esfera do ser, distinta do Homem Primordial; suas cinco configurações (*partsufim*)[43] exprimem o mistério da divindade, como se revela misticamente na Torá. A partir desta esfera, chamada de mundo da *atsilut* ("emanação"), a grande cadeia do ser desce aos mundos inferiores de *beriá, ietsirá* e *assiá*, que não participam mais da essência da emanação divina, constituindo, antes, "roupagens" que envolvem e vestem a alma interior das coisas, o que não é outra coisa senão o poder divino que as governa.

Tiqun, que significa "reparação", "restauração" ou "reintegração", é o processo pelo qual se restabelece a ordem ideal, mas as luzes da emanação divina são incapazes de provocá-la por si sós. É verdade que algumas das *sefirot* decaídas foram novamente elevadas a um certo nível. De modo geral, contudo, não puderam ser restauradas a uma modalidade de ser a que elas originariamente se destinavam a realizar, mas que, de fato, nunca realizaram. Deus, em sua sabedoria, atribuiu esta tarefa ao homem, que teria, então, de desempenhar um papel maior neste grande drama de restauração e *tiqun*. Luria concebia a função original de Adão nestes termos aproximados. No início, o modo de ser dos quatro mundos[44] era de elevada ordem espiritual. De fato, todos os

42. Vital, *Shaar Maamarey RSHBY*, Jerusalém, 1898, fol. 58a.

43. Para um breve relato da doutrina dos cinco *partsufim*, ver *As Grandes Correntes da Mística Judaica*, *op. cit.*, pp. 273-276.

44. Acerca dos "Quatro Mundos" do cosmos da Cabala (*atsilut, beriá, iet-*

mundos provenientes de um "mundo de emanação" (*atsilut*) mais elevado, inclusive o "mundo do fazer" (*assiá*) mais baixo, eram essencialmente espirituais. A configuração do homem tal como manifesta em cada um destes mundos sob a forma de configurações gradualmente descendentes – isto é, crescentemente material – era também uma forma espiritual que refletia a natureza específica deste mundo. Assim, estas configurações aparecem como "Adão de *beriá*", "Adão de *assiá*" e assim por diante. No entanto, como resultado da súbita descida ou queda, após a quebra dos vasos, o mundo de *assiá* deixa de ocupar seu próprio lugar, passando a situar-se perigosamente próximo à *qelipá*, a "concha" ou esfera do mal. O estado inicial do mundo de *assiá* era do puro ser, e mesmo sua "matéria", ou seu corpo, não era de materialidade grosseira. Quando Adão, o primeiro homem, foi criado, o processo de *tiqun* das luzes e configurações quase atingiram seu fim. Quase tudo foi "restaurado" ao seu lugar adequado, e Adão, o último elo em uma cadeia sagrada e espiritual do ser, teria apenas que administrar os toques finais do *tiqun*. Ele estava eminentemente qualificado para esta tarefa, uma vez que sua essência pura e espiritual continha nela mesma todas as configurações superiores com as quais mantinha uma relação de reciprocidade. As partes de seu corpo refletiam as partes superiores – (isto é, luzes) e cada um de seus membros afetaria o membro correspondente do que pode ser descrito como o *antropos* superior e cósmico. Graças a um esforço místico espiritual, que lhe permitiria ligar todo o seu ser à raiz superior, Adão poderia ter realizado o *tiqun* e restaurado todas as coisas a seu lugar apropriado. Este ato dependeria de livre escolha e decisão, perfeita comunhão com Deus e separação definitiva do bem e do mal, "do joio do trigo", cujos últimos vestígios se misturaram ao mundo de *assiá*.

Tivesse Adão cumprido sua missão, a esfera de santidade ter-se-ia livrado dos últimos resíduos de impureza; a *qelipá* teria desaparecido sob o mundo de *assiá* e permaneceria impotente, separada da raiz do verdadeiro ser, e todo o cosmos teria atingido um estado de comunhão eterna com a luz divina. O influxo divino teria escorrido para baixo, depois para cima, sem entrave e a alma da emanação divina teria eliminado, de dentro, todos os níveis de criação, até apagar a separação entre o Criador e Sua criação. O exílio cósmico teria chegado ao fim, com Adão como agente da redenção, que teria restaurado o mundo em sua unidade. O pro-

sirá, assiá, abreviadamente, ABYA), ver *As Grandes Correntes da Mística Judaica, op. cit.*, p. 275. Para um relato mais completo, cf. *Tarbitz*, III, 1932, pp. 33-64.

cesso histórico terminaria antes de haver-se iniciado, com a instalação da utopia.

Infelizmente, Adão fracassou. Ao invés de unir o que deveria ser unido e separar o que deveria ser separado, separou o que estava unido. Expresso em termos de uma metáfora cabalística inspirada no relato da queda de Gênesis, 2, Adão "separou o fruto da árvore" e assim, "destruiu as plantações"[45]. Suas intenções eram boas mas o resultado foi desastroso. Interrompeu-se a comunhão de Adão com as esferas superiores, passando ele a ligar-se aos mundos inferiores e às forças maléficas do "outro lado". O pecado do Adão histórico repete e reproduz nos níveis antropológicos e psicológicos a devastação causada pela quebra dos vasos no plano ontológico do Adão primordial. Os mundos que começaram a se elevar e a se mover para a posição ideal, com a entrada de Adão no Jardim do Éden, "caíram" novamente quando ele foi expulso, exatamente como os vasos do "mundo da desordem" caíram na catástrofe primordial. Desta vez, porém, eles submergiram ainda mais profundamente, pois todo o mundo de *assiá* com suas dez *sefirot* constitutivas desceu até o domínio da *qelipá* e o bem e o mal misturaram-se, novamente, de modo inextricável. Desde então, todos os seres do mundo de *assiá*, inclusive o homem, foram vestidos de materiais grosseiros e corpos físicos provenientes da *qelipá* , em vez da matéria original, sutil e refinada, isto é, os corpos espirituais. A grande missão de Adão, agora incomparavelmente mais difícil e complexa, passou a depender de seus descendentes.

O assunto, todavia, ainda não termina aí. Em conseqüência do pecado de Adão, as "centelhas" das almas humanas passaram a compartilhar o destino da Shekhiná divina aprisionada nos fragmentos dispersos dos vasos quebrados: ambas são prisioneiras da *qelipá*. Antes da queda, a alma de Adão, que continha todas as outras almas humanas, preenchia o mundo inteiro de *assiá*. Luria ensinava que a alma se compõe de seiscentas e treze partes, exatamente como o corpo humano, segundo a anatomia da tradição rabínica. Cada parte é uma configuração total, ou *gestalt*, que, por sua vez, pode subdividir-se em seiscentas e treze partes ou "raízes". Cada uma destas "raízes" – poder-se-ia chamá-las quase de "almas membros" – constitui a assim chamada raiz

45. "Destruiu as plantações", uma expressão extraída do relato talmúdico dos "Quatro que Entraram no Paraíso" (B. Hagigá, 146), é a metáfora habitual dos cabalistas para designar o "erro", isto é, a contemplação mística que pode trazer conseqüências nefastas e destrutivas.

maior ou grande alma, que se subdivide em um certo número de raízes menores ou centelhas. Cada uma destas centelhas é uma alma individual santa[46]. Tivesse Adão cumprido sua missão, todas estas almas e centelhas estariam abrigadas em seu interior. Fazendo parte dele, elas teriam participado da grande obra da redenção, atingindo a felicidade interna dela resultante. O pecado de Adão arruinou tudo isto. Entre as almas mais elevadas, algumas recusaram a estar associadas a Adão (isto é, a sua alma superior) em seu pecado e abandonaram-no, ascenderam a esferas mais elevadas. Estas almas são chamadas de "esplendor celestial", e não retornarão a este mundo antes da era messiânica. Outras almas, embora associadas ao pecado original, conseguiram permanecer dentro de Adão. No entanto, a maioria das almas raízes e centelhas de almas saíram de Adão, para cair no domínio da *qelipá*, onde fortificaram o Anti-Adão satânico, equivalente, na esfera do mal, ao Adão Primordial da esfera santa. A estatura de Adão foi consideravelmente reduzida, tornando-se grosseiramente material.

A restituição redentora (*tiqun*) implica assim duas operações: de um lado, a reunião das centelhas divinas que caíram, concomitantemente aos fragmentos dos vasos quebrados no domínio das *qelipot* e, de outro, a reunião das almas santas aprisionadas nas "conchas" e submetidas ao Anti-Adão de Belial, desde o pecado de Adão. Os dois processos de *tiqun* estão subsumidos ao símbolo da "elevação das centelhas". Esse símbolo exprime o sentido verdadeiro e o mistério da história da humanidade, e de Israel em particular. As nações gentias renunciaram à missão confiada a Adão. De fato, suas almas provinham da *qelipá* e não do domínio da santidade, embora, como todas as coisas provenientes da *qelipá*, elas também abrigassem algumas centelhas sagradas decaídas, aguardando elevação e restauração. Desde a queda de Adão, houve algumas poucas ocasiões propícias para a consecução do *tiqun*, a elevação das centelhas caídas e a separação final do bem e do mal. Mas em nenhuma dessas oportunidades isto se realizou. Com a revelação da Torá no Monte Sinai, o mundo estava prestes a ser completamente restaurado, mas o pecado do Bezerro de Ouro atirou, de novo, tudo ao caos. E em seguida, a Lei foi dada, a fim de preparar o *tiqun* por meio dos mandamentos: cada um dos seiscentos e treze mandamentos da Lei restaura uma das seiscentas e treze partes do *corpus mysticum* do Adão Primordial.

46. A idéia de que a alma de Adão continha todas as almas humanas remonta ao *midrash*, cf. *Tanhuma, Ki Thissa*, 12.

A restituição da essência humana à sua plena dimensão espiritual é um processo complexo. Em cada geração, apenas algumas almas escapam da *qelipá* e entram no ciclo de purificação e *tiqun*, migrando de um corpo a outro através dos quatro reinos da natureza até a plenitude de seu *tiqun*. Israel Sarug formula sucintamente a combinação da visão tradicional da natureza com a doutrina luriânica de quebra dos vasos:

> Traços da luz divina aderem aos fragmentos [dos recipientes quebrados] como centelhas ou gotas. Isto pode ser comparado a um recipiente cheio de óleo; se ele se quebra e o óleo é derramado, parte do líquido ficará preso aos fragmentos sob a forma de gotas. Do mesmo modo, em nosso caso, algumas centelhas de luz permaneceram [...] E quando os fragmentos desceram ao fundo do [quarto e último] mundo de *assiá*, ali produziram os quatro elementos – fogo, ar, água e terra – que, por sua vez, produziram os quatro níveis das formas, mineral, vegetal, animal e humana. Quando tudo isto se materializou por completo, algumas gotas ainda permaneceram dentro dos elementos. Portanto, o objetivo de cada judeu deverá ser o de elevar essas gotas de onde estão [aprisionadas] neste mundo e fazê-las ascender à santidade pelo poder de sua alma[47].

A alma humana consiste em diferentes luzes ou aspectos cujo conjunto constitui "a centelha individual" de cada homem. De particular importância neste aspecto é a divisão da alma em *nefesh, ruah* e *neshamá* ("alma", "espírito", "alma superior"). Esta divisão encontra-se em cada centelha. Os três tipos de alma estão ordenados conforme uma hierarquia ascendente, de modo que um homem somente realiza seu *ruah* após haver aperfeiçoado sua *nefesh* e assim por diante: e cada nível contém a estrutura completa dos seiscentos e treze "membros" espirituais. Dois níveis superiores, *haia* e *iehidá*, somente são atingidos por algumas almas eleitas, iluminadas pela luz das configurações superiores da emanação divina. Assim, *iehidá*, cuja luz provém do *partsuf* mais elevado (designado como Santo Ancestral), foi apenas acordada a Abraão e ao rei David – segundo alguns autores, nem mesmo a estes, sendo reservada exclusivamente ao rei messiânico. A teoria dos cinco níveis de alma utiliza cinco diferentes termos que podem, no entanto, segundo um *midrash*[48], descrever a alma. Ao contrário deste *midrash*, que considera os cinco termos sinônimos, os cabalistas relacionam cada termo a um aspecto diferente da alma. A tarefa do homem é a perfeição de sua centelha indivi-

47. José Salomão del Medigo de Creta, *Nobelot Hokhmá* (1631), fol. 175b, e Israel Sarug, *Limudei Atsilut* (falsamente atribuída a Vital), Munkac, 1897, fol. 4d.

48. Gên. Rabá XIV, 9.

dual em todos os níveis. Mas todos estes níveis ou aspectos não estão necessariamente reunidos simultaneamente em uma vida. É possível que o *tiqun* seja realizado laboriosamente e por etapas no curso de inúmeras vidas e transmigrações. Os cabalistas esforçaram-se em descobrir a raiz de suas almas, como se apenas tal conhecimento permitisse ao homem restituir a alma à sua raiz celestial ou indicar-lhe precisamente o que lhe faltava para realizar o *tiqun*. A primeira tarefa de Natan de Gaza, o profeta de Sabatai Tzvi, foi a de revelar aos penitentes e a outros que quisessem saber a raiz de suas almas e dar instruções individuais para seu *tiqun*. O grande cabalista e poeta italiano Moisés Zacuto, um contemporâneo de Sabatai Tzvi, forneceu uma formulação perfeita desta doutrina, ao escrever[49]: "Cabe a cada homem inquirir deligentemente e conhecer a raiz de sua alma a fim de poder aperfeiçoá-la e restaurá-la à sua origem, que é a essência de seu ser. Quanto mais um homem se aperfeiçoa, mais se aproxima de seu próprio ser".

As leis da transmigração não são menos complicadas que as do *tiqun* dos *partsufim* divinos, não sendo necessário expô-las na sua totalidade. Devemos, contudo, mencionar brevemente um ponto, que se revelou de considerável importância na teologia moral dos cabalistas: há um liame interno, um tipo de simpatia entre as almas, que liga todas as centelhas provenientes de uma mesma raiz[50], e elas – somente elas – podem auxiliar-se reciprocamente e influenciar-se em favor do *tiqun* comum.

O exílio da congregação de Israel, terrena, "inferior", no mundo da história, é um mero reflexo do exílio de Israel celestial, isto é, da Shekhiná. A natureza de Israel simboliza a natureza da criação em sua totalidade. O judeu é quem possui nas mãos a chave do *tiqun* do mundo, consistindo na separação progressiva do bem e do mal por meio do cumprimento dos mandamentos da Torá. O *tiqun* é, assim, um ato essencialmente espiritual que se inscreve na parte interna do cosmos. No entanto, quando este fim for alcançado, a perfeição espiritual oculta também se manifestará, pois a realidade exterior sempre simboliza a realidade interior. No exílio, a atividade espiritual e a concentração mística (*kavaná*) afetam unicamente a parte interna do cosmos,

49. Em seu comentário ao Zohar I, 78a; impresso no *Miqdash Melekh* de Shalom b. Moisés Busaglo, Amsterdã, 1750, fol. 132a.

50. Sobre este assunto, assim como sobre as doutrinas cabalísticas da alma e da transmigração em geral, ver G. Scholem, "Seelenwanderung und Sympathie der Seelen", em *Von der Mystischen Gestalt der Gottheit*, cap. 4.

mas todos os mundos [exteriores] somente se elevarão com a chegada do messias, quando todas ascenderão por si sós. Atualmente, a única elevação dos mundos ocorre em seu aspecto interno [...] No período atual de exílio, podemos apenas elevar – mesmo durante o *shabat* – a parte interna do mundo, mas não seu exterior. Pois, caso a realidade externa também se elevasse, poderíamos ver com nossos olhos a elevação de todos os mundos no *shabat*[51].

Quando o último traço de santidade for extraída da *qelipá* de modo a que nenhuma centelha divina subsista, o mundo do *tiqun* se tornará manifesto. É este o significado da redenção.

A doutrina luriânica do exílio da Shekhiná e da significação da redenção recebeu sua expressão mais clara em Vital:

Saiba que, pelo pecado de Adão, todas as almas caíram nas profundezas das *qelipot*, que são os restos da impureza que se separaram da santidade na morte dos reis do Edom. Chama-se estas *qelipot* de os "níveis de morte", enquanto a santidade é [conhecida] como "Deus vivo e Rei eterno". Portanto, elas [as *qelipot*] perseguem a santidade, chamada "vida", a fim dela extrair vida e subsistência; pois, enquanto contêm santidade, alimentam-se delas e vivem, mas, quando não há mais santidade nelas, devem morrer. É por isso que elas têm dificuldade de buscar [e capturar] a santidade, levando a alma santa do homem ao pecado [...] como alguém empenhado em buscar o alimento necessário para sua subsistência "e ninguém despreza o ladrão que rouba para alimentar sua alma faminta". E vejam, quando o Templo foi destruído, a Shekhiná foi para o exílio entre as *qelipot*, pois as almas ali exiladas não tinham força suficiente – como resultado de seus pecados – para se libertarem. A Shekhiná [...] desceu em seu meio a fim de reunir as centelhas divinas [...], separá-las [das *qelipot*], elevá-las até a esfera da santidade, renová-las e fazê-las descer novamente para este mundo nos corpos humanos. Assim, pode-se compreender o mistério do exílio da Shekhiná. Desde a destruição do Templo, esta é a obra de Deus, até Ele conseguir terminar Seu trabalho de unir todas as almas saídas nas *qelipot* do Anti-Adão de Belial e com ele misturadas da cabeça aos pés, até Ele terminar de reunir mesmo [as últimas e mais baixas almas] caídas aos pés [deste Adão da *qelipá*], o messias não pode vir, nem Israel poderá ser redimido [...]. Mas a Shekhiná só pode reuni-las graças a boas ações e orações dos mundos inferiores, segundo o sentido do versículo [Salmos 68,35]: "Dai força a Deus"[52]. A liberação das almas e centelhas depende das boas ações que Israel faz neste mundo [...] Apenas quando todas as almas tiverem deixado [o domínio das *qelipot*], a Shekhiná poderá partir de lá. Então, a vitalidade das *qelipot* desaparecerá e elas morrerão e "todo mal desaparecerá como fumaça". Este é o sentido secreto do versículo [Isaías 25,8]: "Tragará a morte para sempre", o que significa que as *qelipot*, chamadas de "morte", serão

51. Haim Vital, "Shaar ha-Tefilá", cap. 6, *Peri Ets Haim*, Dubrovina, 1804, fol. 7c.

52. As preces dos mundos inferiores são as do Israel histórico. Uma interpretação cabalística deste versículo dos Salmos é a de que Israel, graças a boas obras e *kavanot* místicas, dá força a Deus (isto é, a Sua Shekhiná) e aumenta Seu poder na luta pelo *tiqun*.

engolidas num instante por causa da partida da Shekhiná divina e de todas as centelhas de alma [...] Mas a Shekhiná [agora] vai para o exílio entre as *qelipot* apenas por causa das almas [que tem de ser redimida de lá][53].

V. O PAPEL HISTÓRICO E O SIGNIFICADO SOCIAL DA CABALA LURIÂNICA

Este é, em suma, o esboço básico da mitologia luriânica. A fim de apreciar este material místico, temos de compreender sua dupla função como interpretação da história e fator na história judaica. O pressuposto subjacente ao mito histórico é o de que o mal, a saber, a *qelipá* ou "outro lado" não é um produto da imaginação, mas uma realidade poderosa. Os cabalistas buscaram as raízes desta força poderosa em algum drama divino oculto, que procuraram descrever em termos bastante realistas. O mal, ensinaram, surgiu como resultado de um processo cuja dinâmica possuia raízes profundas na Divindade. Esta concepção é suficientemente audaciosa para justificar todos os esforços subseqüentes em ocultar ou, pelo menos, obscurecer alguns de seus aspectos e implicações mais perigosas. Em certo sentido, a doutrina cabalística sugeria não ter havido nenhum defeito, muito menos, desastre ou catástrofe, no processo divino, mas, sim, o desenvolvimento orgânico de certas leis estabelecidas e inerentes à atividade criadora de Deus. No entanto, quando as idéias luriânicas foram propagadas para as massas pelos pregadores populares, nos séculos XVI e XVII, os aspectos mais dramáticos e espetaculares do mistério eram cada vez mais enfatizados. Na mente popular, a história do mundo era essencialmente o drama de Deus, buscando aperfeiçoar Sua verdadeira imagem e "configuração", e do homem buscando por boas ações promover tal objetivo. Nenhuma afirmação explícita neste sentido aparece na literatura cabalística, mas se trata do pensamento subjacente a todo sistema luriânico.

O significado histórico destas idéias é evidente. Elas forneceram uma resposta imediata ao problema mais premente da época – a existência de Israel no exílio. Os símbolos cabalísticos asseguravam aos judeus que seus sofrimentos não diziam respeito apenas a eles, mas continham um profundo mistério. Arraigado na natureza profunda da nação, simbolizaram o processo pelo

53. Vital, *Shaar ha-Gilgulim*, Jerusalém, 1912, fol. 16b, § 15.

qual o cosmos lutava para expurgar-se da *qelipá*. A amarga experiência de Israel era apenas um símbolo, talvez o mais doloroso e concreto, de um conflito no cerne da criação. A própria existência dos judeus era profundamente simbólica, tanto em relação ao sofrimento presente como em sua redenção futura. Por meio de suas obras, o judeu curava as doenças do mundo e unia os fragmentos dispersos. De fato, apenas ele poderia trazer esta unificação. Como exprime um grande cabalista[54], "o *tiqun* superior só pode ser cumprido pelo homem, pois ele é o único feito à imagem de Deus e compreende [dentro de si] os níveis superiores e inferiores". Os cabalistas não se contentavam em afirmar genericamente que boas ações promoviam o *tiqun*, porém mostraram precisa e pormenorizadamente como cada mandamento se relacionava ao cosmos místico, onde estava sua raiz nas "configurações superiores" e como sua essência espiritual agia sobre as "luzes" de onde derivavam.

O exílio, portanto, tinha sua razão de ser e esta razão inscrevia-se na natureza da criação. Esta explicação cabalística é de uma originalidade surpreendente, na medida em que não considerava o exílio apenas uma prova para nossa fé ou uma punição para nossos pecados, mas, antes de tudo, como uma missão. O propósito desta missão era o de elevar as centelhas sagradas dispersas e liberar a luz divina e as almas santas do domínio da *qelipá*, representada no plano terrestre e histórico pela tirania e opressão.

Quando os reis caíram, alguns caíram no reino mineral; e porque eram em número de sete, existem igualmente sete tipos de metais. Os minerais evoluem porque contêm centelhas de santidade. Outros caíram no reino vegetal; é por isso que existem sete tipos de árvores. Outras caíram entre as setenta nações. E como o Egito é a "nudez da terra", o local de adesão principal das *qelipot*, inúmeras centelhas ali se enredaram e Israel também foi escravizado lá; até a Shekhiná foi com ele exilado, a fim de elevar as centelhas que ali se encontravam. Quando Israel saiu do Egito, toda santidade foi selecionada [isto é, totalmente expurgada] de lá. Por causa disso, Israel foi condenado à servidão entre as setenta nações, de maneira a poder extrair as centelhas divinas que caíram entre elas. Nossos sábios ensinaram que se um único judeu solitário é feito prisioneiro em uma nação, isto é suficiente, e é considerado como se todo Israel tivesse caído em servidão [...] para o propósito de elevar todas [as centelhas] que caíram entre esta nação em particular. É por isso que Israel teve de dispersar-se nos quatro cantos do globo a fim de elevar tudo[55].

54. Isaías Horovitz, *Sheney Luhot ha-Berit*, Amsterdã, 1698, fol. 189a.
55. Vital, *Sefer ha-Liqutim*, Jerusalém, 1913, fol. 89a.

Esta visão exprime uma profunda mudança no significado tradicional do exílio e da redenção. Sua nova concepção de uma missão redentora difere amplamente da do judaísmo "reformista" do século XIX. A tarefa de Israel, segundo os cabalistas, não era a de ser uma luz para as nações, mas, sim, a de extrair delas as últimas centelhas de santidade e vida. O processo de *tiqun*, embora essencialmente construtivo, não deixa de apresentar aspectos destrutivos em termos de poder usurpador pelas *qelipot*, e seus representantes históricos, os gentios. Alguns cabalistas, notadamente da Itália, consideravam que a *qelipá* também seria transformada e restaurada no final dos tempos, mas a autêntica doutrina de Luria e seus discípulos parece ter predito a pura desintegração, colapso e morte da *qelipá* quando o *tiqun* completo a privasse de sua fonte de vitalidade. Com a restauração da *partsuf* divina ou "feição", a *qelipá* desaparece. O abandono da concepção tradicional de uma catástrofe messiânica é ainda mais revolucionária do que o conceito de missão. A redenção não chega subitamente, mas aparece como o resultado lógico e necessário da história judaica. Os esforços de Israel em relação ao *tiqun* têm, por definição, caráter messiânico. A redenção final não está, pois, dissociada do processo histórico que a precedeu: "A redenção de Israel desenrola-se por graus, uma purificação após outra, um refinamento após outro"[56]. O rei messias, longe de trazer o *tiqun*, é trazido por este: ele aparece após a realização do *tiqun*. A redenção cósmica da elevação das centelhas confunde-se com a redenção nacional de Israel e o símbolo da "reunião dos exilado" compreende a ambos[57].

A extensão em que as idéias escatológicas surgidas em Safed se distanciaram da Hagadá rabínica anterior, é ilustradada pelo seguinte exemplo. Em Gênesis Rabá XII, 6, R. Berakhya aparece dizendo: "Embora todas as coisas tivessem sido criadas na plenitude do ser [num estado de perfeição], foram corrompidas pelo pecado de Adão e somente serão restauradas na sua perfeição com a vinda do messias". R. Berakhya considera claramente o retorno geral à perfeição como dependente da vinda do redentor. Uma posição exatamente oposta está implícita em um texto inscrito na Palestina ou no Egito por um grande cabalista da geração precedente à de Luria. A propósito da doutrina da metempsicose, Meir ibn Gabai escreve:

56. A formulação de Samuel Vital (*Meqor Haim*, Livorno, 1791, fol. 7a), aplica-se à saída do Egito. Mas este exílio de Israel no Egito é o protótipo de todos os exílios e sofrimentos posteriores.

57. Cf. Tishby, *A Doutrina do Mal e a "Qelipá"*, p. 137. Os cabalistas interpretaram em ambos os sentidos todas as orações tradicionais para a reunião dos exilados.

> Tudo estava maculado e necessitava de purificação e refinamento [...], pois o espírito de impureza estendeu-se sobre o mundo e todos os reinos corromperam-se [...], o puro e o impuro misturaram-se e os pecadores introduziram a abominação no seio do santuário [...] É por isto que purificação e refinamento eram necessários para restabelecer todas as coisas em seu estado inicial; pois o doce deve se extrair do amargo que se apossara dele como por roubo e o doce expelirá o amargo [que nele havia penetrado], de modo que tudo se tornará perfeito. Até que tudo se aperfeiçoe, é impossível a vinda do rei messias[58].

Estes dois textos ilustram a profunda mudança na concepção da função do messias. A purificação e o *tiqun* das almas não são, na concepção de Ibn Gabai, um acontecimento utópico dependente de uma intervenção sobrenatural; pelo contrário, são o resultado de um longo processo de purificação que ocorre no mundo. O *tiqun* que, segundo a velha Hagadá, deveria aguardar a chegada do messias, passará a ocorrer antes disto, sem o que "é impossível a vinda do rei messias". Compreensivelmente, os próprios cabalistas hesitavam entre as duas concepções. Ibn Gabai, após haver enfaticamente declarado que o *tiqun* de todas as almas era requisito prévio para a vinda do redentor, conclui seu capítulo seguinte, sobre a restauração de todas as coisas pelo messias, com estas palavras:

> E este é o *tiqun* do mundo e a restauração de todas as coisas a seu estado inicial, como antes do pecado de Adão. Pois então todos os mundos encontram-se perfeitamente equilibrados e coordenados e o Grande Nome [isto é, Deus] estava em perfeita união com a gloriosa Shekhiná. Com o pecado de Adão, contudo, rompeu-se a unidade, destruíram-se as construções e corrompeu-se o mundo, de modo que os elementos internos foram exteriorizados e os elementos externos [as *qelipot*] foram introduzidos e o espírito de impureza expandiu-se pelo mundo, levando a humanidade a pesar ainda mais, a abater as belas plantações e a dissolver a santa união [...] Mas com a vinda do rei messiânico, tudo será restaurado [...], pois a cortina que separa e previne [a união de todas as coisas com Deus] será removida e, então, o propósito da criação será cumprido[59].

58. Meir ibn Gabai, *Avodat ha-Qodesh*, Veneza, 1566, II, cap. 37. A fonte de Ibn Gabai encontra-se na *responsa* contida em uma carta enviada por José al-Castili (um cabalista que escreveu alguns anos antes da expulsão) a seu discípulo Judá Hayot. Ver o artigo de G. Scholem, em *Tarbiz*, XXIV, 1954-1955, p. 181.

59. Ibn Gabai, *op. cit.*, final do cap. 38.

As afirmações aparentemente contraditórias de Ibn Gabai são, de fato, complementares. É claro que os cabalistas não tinham a intenção de despir a imagem tradicional do mundo messiânico de seus aspectos utópicos. O propósito deles era mostrar apenas que este mundo somente poderia vir a existir após a realização do *tiqun* pelo homem. A purificação das almas não é um acontecimento que ocorre nas últimas fases da história, imediatamente antes da redenção final, mas um processo concomitante à história. A antiga literatura hagádica não conhecia nada semelhante, pois, mesmo ao evocar uma gradual manifestação da salvação, a referência era, evidentemente, à fase do desenlace escatológico, como o conhecido diálogo de R. Hiya:

> R. Hiya e R. Simon ben Halafta andavam ao nascer do sol no vale de Arbela e viram o irromper da aurora. R. Hiya disse a R. Simon: "Assim é a redenção de Israel". R. Simon respondeu: "É o que dizem as Escrituras: Quando estou sentado na escuridão Deus é uma luz para mim"; no início [a redenção] vem pouco a pouco, depois ela irrompe, aumentando e multiplicando-se até expandir-se para todos os cantos[60].

A Cabala luriânica ia muito além disso. Somente após o término de todas as "seleções" e purificações e o retorno de todas as luzes a seu estado inicial poderia vir o messias. Sua chegada é o sinal de que Israel cumpriu sua missão: Israel terá atravessado o "vale de lágrimas" e reunido em seu caminho "no seio das nações as rosas das almas santas que estavam espalhadas entre os espinhos"[61]. O Talmud dissera que nenhum convertido seria aceito na era messiânica. Haim Vital explicou que não haveria convertidos porque nenhuma alma santa permaneceria entre as nações, pois, por definição, o messias somente viria depois que a última centelha de santidade fosse delas extraída. Sem dúvida, aqui temos o ponto de vista verdadeiro de Luria, embora a literatura luriânica ofereça outras formulações mais moderadas.

> Pois os reis [que morreram com a quebra dos vasos] somente serão selecionados nos dias do messias, pois somente então serão completamente purificados e as impurezas desaparecerão [...] O bom neles será unido à santidade selecionada diária e gradualmente no curso do tempo e, com a chegada do messias, a seleção estará completada[62].

60. P. Berakhot, I, 2; *Midrash Tehilim*, 22, 13.

61. Vital, *Shaar ha-Pesuquim*, Jerusalém, 1912, fol. 20c; cf. também fol. 45a. Somente se o messias chegasse "rapidamente" (isto é, antes do "tempo fixado") alguns dos *tiqunim* necessários poderiam ainda permanecer incompletos.

62. Vital, *Ets Haim*, *op. cit.*, XIX, 3.

O processo iniciado com a quebra dos vasos estará realizado com a era messiânica. O processo é contínuo, embora o advento da redenção não dependa necessariamente de sua consecução prévia. De qualquer modo, é certo dizer que a maior parte dos textos cabalísticos insistem na missão redentora atribuída a Israel no exílio. O rei messiânico simplesmente colocará seu selo na ordem de libertação, que Israel realizou graças a seus próprios esforços redentores.

O sistema luriânico funcionava com o postulado de que o *tiqun* atingira suas fases finas e que a salvação era iminente. Este pressuposto é manifesto no imaginário usado para descrever a restauração do Adão primordial à sua estatura inicial. Todas as luzes que caíram dos membros de Adão, misturando-se aos membros do Adão de Belial, já haviam sido restituídas às suas posições no corpo de Adão e o *tiqun* já avançara, de fato, a tal ponto até os ínferos que chegara aos calcanhares do Adão de Belial. Agora, seria apenas questão de extrair as últimas centelhas, mas esta parte da tarefa revelava-se a mais difícil. As centelhas dos calcanhares estavam tão misturadas com elementos do Julgamento Severo, isto é, com as raízes potenciais do mal, que a restauração destas centelhas à sua raiz superior requeria esforços particulares. A natureza peculiar das almas, isto é, centelhas, provenientes dos calcanhares, também explica por que a era presente está repleta de insolência. O dito talmúdico, "antes do advento do messias, a insolência crescerá", era interpretada como alusão a estes calcanhares cujo *tiqun* deveria ocorrer com a chegada do redentor. Os estádios finais de *tiqun* são os mais difíceis; com relação a eles, os escritos luriânicos preservaram alguns dos traços catastróficos da Hagadá apocalíptica. No entanto, mesmo nesta geração endurecida, constituída em grande parte das últimas almas restantes do "mundo da confusão" e da *qelipá*, algumas almas superiores desceram do "mundo do *tiqun*" a fim de auxiliar esta última geração superar os sofrimentos das perseguições finais. Elas trouxeram a mensagem do *tiqun*, revelando os mistérios divinos contidos na nova Cabala.

Neste esquema, muitas coisas, se não todas, dependem de místicos piedosos, pois eles são os únicos a conhecer as "intenções" e meditações adequadas e, assim, a elevar muitas centelhas de santidade num único ato de devoção. "Se fôssemos perfeitamente piedosos e penitentes, poderíamos libertar todas as boas almas da *qelipá* e o messias apareceria imediatamente[63]". Pois

63. Judá Pochawitzer, *Kevod Hakhamim*, 1695, fol. 10a, citando o *Shaar*

bem, embora não sejamos dignos, ao menos conhecemos as regras da meditação mística no momento da oração, pois as posições dos mundos espirituais se modificam continuamente, havendo "intenções" místicas apropriadas para cada momento. Cada "intenção" mística ou *kavaná* leva luz às configurações superiores correspondentes, e eleva centelhas a decaídas nos vasos quebrados. Do mesmo modo, cada mandamento contém todo um mundo de significações internas. No entanto, apesar desta reinterpretação mística de atos e orações rituais, o *corpus* tradicional de práticas religiosas não satisfazia o apetite dos cabalistas de Safed em busca de atos redentores de *tiqun* e eles acrescentaram novos ritos e usos conforme a inspiração. As práticas tradicionais e, especialmente, o calendário litúrgico, deixavam grande margem para ampliações e criação. Os cabalistas descobriam em cada dia um mistério específico, que eles marcaram por rituais e devoções apropriadas. A conquista da Diáspora pela nova Cabala e, particularmente, em sua versão luriânica, é acompanhada da expansão de inúmeras inovações de ordem ritual e devocional. Algumas eram gloriosas celebrações místicas, outras exercícios penitenciais ou práticas lastimosas. Algumas eram rituais completos, outras meros pormenores triviais. Todas se caracterizaram pela tensão messiânica que, necessariamente, criava seus próprios símbolos. Em Safed, a celebração do *shabat* adquiriu um novo caráter; e ali, os cabalistas inventaram novos períodos de penitência, como o Pequeno Dia do Perdão antes de cada Lua Nova e novos momentos para lamentação, tais como as devoções cotidianas da meia-noite[64].

Não foi apenas graças aos escritos de natureza especulativa destes grandes pensadores que a nova Cabala conquistou o judaísmo. É certo que os pretensos escritos luriânicos como a *Árvore da Vida* de Vital (em muitas versões diferentes) e os trabalhos de Israel Sarug e Menahem Azariá Fano foram diligentemente copiados e estudados muito antes de sua impressão. Mas, ao lado destes escritos teóricos e sistemáticos, um outro tipo de literatura, não menos influente, expandiu-se a partir de Safed e conquistou os corações: os escritos ascéticos e moralistas dos membros das irmandades piedosas, como *O Início da Sabedoria* de Elias de Vi-

ha-Gilgulim de Vital, Jerusalém, 1912, fol. 16, cuja redação na edição impressa é ligeiramente diferente.

64. Sobre as inovações de ordem espiritual dos cabalistas de Safed, ver G. Scholem, "Tradição e a Criação Nova no Ritual dos Cabalistas", em *A Cabala e seu Simbolismo*, S. Paulo, Perspectiva, 1978.

das, *O Livro do Devoto* de Eliezer Azikri e alguns manuais práticos, como *A Ordem Cotidiana* de Moisés ibn Makhir. O entusiasmo crescente para com devoções ascéticas dimanava de uma fonte dupla, pois este tipo de piedade intensa não era apenas a atitude adequada na véspera da redenção como também era capaz de, por seu poder místico inerente, encurtar o doloroso período de transição tradicionalmente conhecido como "as dores do parto" da era messiânica. A guerra contra as forças do mal, os esforços místicos em prol da união sagrada com Deus e Sua Shekhiná, a atitude ascética que consistia em provar a taça amarga do exílio, tudo isto eram armas na batalha dos cabalistas para apressar o "fim". Segundo um dito talmúdico[65], o filho de David somente virá em uma geração que for "ou inteiramente justa, ou completamente malvada".

Os cabalistas de Safed não poderiam imaginar por um só instante que o messias pudesse vir em uma geração culpada. Ao invés, empenharam-se em tornar sua geração totalmente inocente.

Não há dúvida de que a grande popularidade da doutrina da metempsicose, como resultado da propaganda cabalística, refletia alguns dos sentimentos mais profundos da época. A transmigração das almas através dos quatro reinos da natureza acrescentava uma nota de angústia ao exílio, que parecia agora ser exílio da alma bem como do corpo. De fato, mesmo a Torá sofria exílio, pois, "desde o dia em que o Templo foi destruído e a Torá queimada, seus mistérios e segredos foram entregues aos demônios. E isto é chamado exílio da Torá"[66]. O que pode ser uma alusão à exegese cristã da Bíblia.

O ponto mais surpreendente deste sistema, marcado por uma tensão escatológica característica, é a fraqueza de sua imagem do messias. A Cabala luriânica gira em torno da à idéia da redenção. Ela espera que a realidade mística anterior de uma redenção cósmica se traduza em uma realidade exterior e manifesta. Mas neste processo o próprio messias desempenha um papel apagado e insignificante. Se o messias não tivesse sido objeto de uma tradição firmemente estabelecida e altamente elaborada, talvez os cabalistas a houvessem descartado totalmente. Sua originalidade imaginativa, tão evidente quando o assunto lhes era caro, falha completamente quando se trata do messias. Se alguma vez é

65. B. Sanhedrin 98a.

66. Vital, *Shaar ha-Kavanot*, Jerusalém, 1873, fol. 58a, e *Sefer ha-Gilgulim*, Frankfurt, 1684, fol. 34a.

mencionado, é sempre segundo o padrão dos textos tradicionais. Ao transferir a Israel, a nação histórica, grande parte da tarefa redentora anteriormente atribuída ao messias, muitos de seus traços pessoais distintivos, tal como desenhados na literatura apocalíptica, estavam agora obliterados. Por outro lado, os cabalistas deixaram as descrições tradicionais sobre os sofrimentos messiânicos e a subseqüente redenção como as encontraram. Duas correntes coexistiam na escatologia sabataísta: a antiga tradição apocalíptica, ainda não transformada por uma reinterpretação mística, e a nova concepção cabalística do *tiqun*. As duas correntes desempenharam sua parte no movimento sabataísta, cada uma em um meio social diferente. As massas continuaram apegadas a antigas lendas apocalípticas, como se evidencia, quer pelo curso dos eventos, quer pelo tipo de propaganda messiânica que veicularam. A elite espiritual, por outro lado, tendia a interpretar tudo em termos da doutrina do *tiqun*, terminando por eliminar, assim, todo elemento popular em sua escatologia.

As duas correntes distinguem-se claramente na literatura luriânica. De fato, muito pouco é dito acerca dos sofrimentos históricos concretos e das "dores do parto" da era messiânica e menos ainda acerca da personalidade do messias. As concepções de Vital, neste particular, são de especial interesse, pois suscitam o problema do auto-reconhecimento do messias que, ulteriormente, assumiu suprema importância no pensamento sabataísta, como anteriormente no cristianismo.

O messias será, certamente, um homem justo, nascido de homem e uma mulher e crescerá em retidão até o final dos dias, adquirindo uma santa *nefesh*, *ruah* e *neshamá*. Então, no dia designado como o fim, a *neshamá* da *neshamá* [a mais alta luz-alma chamada de *iehidá*], conservada no paraíso, será dada a este homem justo e ele se tornará o redentor [...] Este é o significado do que está escrito [no Zohar] "e ele acordará na Galiléia"; assim como, anteriormente, ele dormia, ele iria acordar com a infusão da *neshamá* da *neshamá*, receberia maiores poderes proféticos e acordaria de seu sono [...] e, assim, ele seria reconhecido como o messias. Seu messiado não [lhe] era conhecido anteriormente, mas agora ele [lhe] seria revelado. Outros, porém, não o reconheceriam. Do mesmo modo que Moisés subiu ao céu de corpo e alma, ali permanecendo quarenta dias, assim também o messias, permanecendo oculto para os outros e conhecido apenas de ele, ficará oculto, corpo e alma, como [Moisés, sobre quem está escrito] "e Moisés subiu às nuvens". Depois, subirá ao céu, como Moisés, revelando-se totalmente, a seguir, e Israel o reconhecerá e reunir-se-á a seu redor[67].

67. Vital, como citado por Abraão Azulay em seu comentário ao Zohar intitulado *Or ha-Hamma* sobre Zohar II, 7b. A citação foi utilizada pelo autor do apócrifo (atribuído a Vital) *Arba Meot Sheqel Kesef*, Korzec, 1804, fol. 78b.

Nesta passagem instrutiva, Vital não associa o auto-reconhecimento do messias ao problema do messias da Casa de José, raramente mencionada pelos discípulos de Luria, provavelmente por causa da interpretação messiânica da personalidade de Luria. Na parte do Zohar intitulada *Raya Mehemna*, propõem-se algumas idéias místicas acerca das almas dos dois messias – o da Casa de David e o da Casa de José –, das raízes destas almas e de seu destino ao final dos tempos. Essas idéias, porém, são encobertas em mistério, sendo difícil esclarecê-las, exceto por seu tema essencial, a saber, que os dois messias são, de um modo ou de outro, ligados à pessoa de Moisés e que eles se revelarão junto com este, na última geração.

No mesmo contexto, a *Raya Mehemna* faz também breve referência ao capítulo 53 de Isaías. No período tanaíta, interpretaram-se ocasionalmente passagens sobre "o servo sofredor" como referência ao messias, mas hagadistas posteriores, assim como comentaristas medievais, preferiam interpretações diferentes. A fim de se contrapor à exegese cristã que identificara o servo sofredor como o Cristo, ele era interpretado como a figura de Moisés ou de Israel ou do justo de modo geral. Nas disputas judaico-cristãs, o orador judeu sempre negara que estas passagens aludissem ao messias. Em contraste com esta linha exegética, alguns *midrashim* tardios, particularmente as impressionantes passagens escatológicas do *Pesiqta Rabati*, mantiveram a tradição tanaíta, dando um sentido messiânico aos capítulos sobre o servo. Esta tradição recebeu um novo ímpeto com Salomão Molkho. Molkho, escrevendo trinta anos após a expulsão da Espanha, introduziu em seus textos a tradicional tipologia cristã, que via em Jó uma figura messiânica. Na homília "Sobre Isaías e Jó", o capítulo 53 de Isaías é utilizado sem reservas como referência ao messias, embora com pronunciado giro polêmico anticristão. Os cabalistas de Safed não adotaram esta interpretação messiânica dos capítulos sobre o servidor; Haim Vital ainda explica que o capítulo 53 de Isaías refere-se a Moisés ou ao justo em geral[68]. No entanto, Moisés Alsheikh, um dos mestres de Vital, popularizou a interpretação messiânica do capítulo em seu comentário aos profetas *Maraot ha-Sobeot* (*O Espelho*) que foi muito lido.

De fato, mesmo Vital recorreu às vezes à interpretação messiânica da figura do servo sofredor, associando-a à figura de seu mestre Isaac Luria. Haim ha-Kohen de Alepo, um dos últimos

68. Vital, *Sefer ha-Liqutim*, fols. 55d, 83b.

discípulos de Vital, ampliando o significado messiânico do capítulo 53, de Isaías, comentou, assim, a expressão "homem de sofrimentos e oprimido por doença"[69]:

> Recebi esta interpretação do meu mestre o divino cabalista [R. Haim Vital] de memória abençoada. O redentor de Israel será marcado por dois sinais: será um homem de sofrimentos e conhecerá doenças. "Homem de sofrimentos" significa que ele estará sempre sofrendo e também que sofrerá sempre e permanentemente de uma doença precisa. Este é o significado de "oprimido por doenças" o que era o caso de seu mestre [de Vital], Isaac Luria de memória abençoada[70].

A idéia de que o messias sofre de uma doença crônica é de grande interesse para apreciar desenvolvimentos posteriores do sabataísmo. Vital estava convencido do caráter messiânico de seu mestre Luria e, assim como outros cabalistas, parece ter considerado o ano 1575 como a data fixada para o "fim". Se aquela geração tivesse merecido, naquele ano, sem dúvida Luria teria se revelado como o messias. Uma vez que aquela geração não se mostrou digna, "ocultou-se a Arca Santa" e Luria morreu cedo, três anos antes do tempo apontado para a redenção. Seus discípulos perceberam somente mais tarde que ele havia sido o messias da Casa de José. Vital relata que:

> Certa vez, quando nos dirigíamos aos túmulos de Shemaia e Abtalion[71] para orar, meu mestre suplicou-nos insistentemente que recitássemos as palavras [das Dezoito Bênçãos] 'e o trono de Teu servo David' com a intenção especial de que o messias da Casa de José vivesse e não morresse [...] Naquela época não havíamos compreendido suas palavras, mas Deus conhece as coisas ocultas e levou em conta seu fim como seu começo, pois nosso mestre piedoso morreu por causa da multidão de nossos pecados[72].

69. Is. 53,7, e na tradução inglesa da Jewish Publication Society of America. Esta versão dá o sentido literal subjacente à exegese de Vital como contrário à transposição mais difundida de A. T.: "um homem de aflições e familiarizado com o pesar".

70. Haim ha-Kohen, *Torá Hakham*, Veneza, 1654, fol. 17d. O livro de Haim ha-Kohen foi publicado alguns anos antes da explosão sabataísta e seus comentários sobre Is. 53 e o sofrimento messiânico eram bastante citados por escritores sabataístas.

71. Dois mestres da Palestina (século I a.C.), cujos túmulos, próximos a Safed, eram objeto de veneração.

72. Vital, "Shaar ha-Amidá", *Peri Ets Haim*, cap. 19. Na fonte original (que Salomão Dresnitz usou para seu relato no *Shibhey ha-Ari*), relata-se a história num estilo mais solene. O próprio Vital omite qualquer referência ao caráter messiânico de Luria em seu *Shaar ha-Kavanot*, mas seu filho, Samuel Vital, escreve, *Shaar ha-Gilgulim*, fol. 42b, que, se Israel tivesse se arrependido, seu pai, Haim Vital, ter-se-ia tornado o messias da Casa de José.

Nem todos os autores tentaram estabelecer uma distinção entre o herói vitorioso, o messias da Casa de David, e o herói que cai na batalha, o messias da Casa de José. Diferentes interpretações e opiniões poderiam extrair-se da literatura hagádica ou de alusões bíblicas acerca do sofrimento do messias, não havendo acordo sobre seu significado exato. A Hagadá messiânica contida no Talmud (B. Sanhedrin 97-98) não faz nenhuma menção ao messias da Casa de José. A descrição do messias como o "leproso da Casa de Rabi Judá, o Príncipe" (B. Sanhedrin 98b), ou a lenda que o descreve sentado às portas de Roma fazem clara referência ao messias da Casa de David. Ao contrário do cristianismo, o judaísmo não poderia desenhar uma imagem do messias a partir de uma figura messiânica concreta. Conseqüentemente, trata-se de uma imagem indefinida e vaga. O fato de Sabatai Tzvi corresponder tão estranhamente à definição de Vital é um dos acidentes históricos mais curiosos.

O adágio talmúdico de que Deus pretendeu fazer do Rei Ezequias o messias indicava aos cabalistas que Deus enviava ao mundo, em cada geração, uma centelha da alma messiânica. Sua função seria a de "redimir [Israel] caso se arrependa ou preservar o mundo nas épocas ruins, como na geração da grande perseguição de Adriano ou, ainda, esclarecer o mundo por meio da Torá no período de exílio"[73]. Um dos mais lidos livros cabalísticos na época de Sabatai Tzvi indica:

> Após a terra haver pago seus *shabats*[74], Deus espera que Israel se arrependa a fim de operar sua redenção. Em cada geração, ele cria um homem perfeitamente justo, digno – como Moisés – de que a Shekhiná repouse sobre ele, desde que sua geração assim o mereça [...]. Ele salvará Israel, mas tudo dependerá da transmigração das almas e de sua purificação. Está nas mãos de Deus prolongar ou diminuir a criação das almas. Este é o segredo do [adágio talmúdico] "o filho de David somente virá quando o conjunto de almas contidas no *guf* ['corpo' ou 'arcabouço'] do Adão primordial esgotar-se". Até este dia, esperamos que Deus [...] crie novamente [o messias], ilumine nossos olhos com Sua Torá e retire a Terra de Israel da mão de Ismael[75].

73. Natan Shapira de Jerusalém, *Tuv ha-Aretz*, Veneza, 1655, fol. 38a, citando uma homília luriânica sobre os Salmos 15,1: "Quem, Senhor, habitará no teu tabernáculo? Não encontrei nenhuma interpretação neste sentido nos escritos conhecidos de Luria ou Vital".

74. Isto é, as súplicas de perdão da Terra Santa (cf. Lev 26,34-35) foram satisfeitas. O único obstáculo, agora, para a redenção é a culpa de Israel.

75. *Emeq ha-Melekh*, *op. cit.*, fol. 33a. Inverti a ordem das duas partes da citação.

Os discípulos de Luria também encontraram uma alusão neste sentido no *Tiqunei Zohar*:

> O messias da Casa de José renasce a cada geração. Se houver um número suficiente de homens justos em sua geração para salvá-lo da morte [pelo mérito deles, então tudo estará bem], mas não havendo ninguém para salvá-lo, então, ele deverá morrer. No entanto, com as sucessivas mortes em cada geração, ele expia seus pecados, de tal sorte que não precisa morrer nas mãos do mau Armilus[76], mas pode, cada vez, morrer por um beijo divino[77].

A idéia da presença de uma centelha da alma messiânica, em cada geração, num certo número de homens justos, ou melhor, "messiânicos", é uma constante nos escritos dos cabalistas de Safed. Todos reconhecem, contudo, que a parte mais alta da alma, *iehidá*, somente virá ao messias após a realização do *tiqun* completo e que ela não é sujeita a metempsicose. De fato, ninguém, exceto o messias real, poderá atingir este nível[78]. De outro lado, a escola de Safed preservara uma tradição remontando aos primeiros cabalistas espanhóis e conhecida desde Moisés de Leon, segundo a qual o messias é uma reencarnação de Adão e do Rei David. As três consoantes hebraicas que formam a palavra "A-DaM" podem ser lidas como um acróstico composto das iniciais dos nomes Adão, David e Messias. Os primeiros cabalistas, como o autor do *Bahir*, acreditaram que o messias não estava sujeito à metempsicose; sua alma, ao descer, definitivamente, seria totalmente nova. O sistema luriânico combinara duas tradições contraditórias. A *nefesh*, *ruah* e *neshamá* do messias ou, possivelmente, as centelhas provenientes de suas raízes, estavam sujeitas à metempsicose e deveriam ser salvas pela *qelipá*, assim como as almas dos patriarcas e de outros santos. A parte mais alta da alma do messias, contudo, a *iehidá*, graças a qual ele adquire sua total dimensão messiânica, ser-lhe-á somente conferida com a realização completa do *tiqun*. Então ela descerá sobre ele a partir do "esplendor supremo", isto é, o domínio das almas que jamais participaram da queda de Adão, mas abandonaram-no antes de seu pecado e subiram até sua fonte superior na esfera da *atsilut*.

Neste ponto, pode-se mencionar que, mesmo a idéia de um messias contendo em si, por necessidade, alguma coisa do "lado mau" não era totalmente estranha à ortodoxia cabalística. Ela é

76. O Anticristo das lendas apocalípticas judaicas.

77. Natan Shapira em seu suplemento ao "Shaar ha-Amidá" de Vital, *Peri Ets Haim*, cap. 19.

78. Vital, *Shaar ha-Gilgulim*, cap. 19.

comprovada por R. Moisés Galanté (por volta de 1580), um dos mais destacados discípulos de Moisés Cordovero. Ele afirma: "É sabido que, em tudo o que fazemos, damos alguma coisa à *qelipá*, o poder do mal, a fim de impedi-la de nos acusar [nas cortes celestiais] [...] E, por esta razão, tem que haver nele algo do poder da *qelipá*, de modo que se as forças da *qelipá* virem que seu próprio poder reside nisto [ou seja, na redenção messiânica], elas não se apresentem como acusadores e o compreendam [este mistério]"[79].

Até aqui, descrevemos alguns traços característicos da concepção luriânica do messias. Podemos voltar-nos para o que parece ser uma nova concepção dos sofrimentos, ou "dores de parto", da era messiânica. Não é necessário dizer que as idéias tradicionais sobre este assunto encontravam-se firmemente estabelecidas em Safed. Assim, Moisés Cordovero escreve que:

> os sofrimentos de Israel aumentarão até o extremo e eles [o povo de Israel] ficarão tão desesperados que dirão às montanhas "cumbram-nos" e às colinas "caiam sobre nós". E a razão para isto é que a Shekhiná julgará sua casa [Israel] de modo a purificá-la para a redenção [...]. E quem endurecer a nuca e não se arrepender, ficará perdido e quem colocar sua nuca sob o jugo do arrependimento, acolhendo todas as tribulações com júbilo, será purificado e julgado digno [...], [Israel] conhecerá um refinamento após outro, até tornar-se [como] prata pura sem mistura; e esta dispensa ocorrerá em meio ao Julgamento mais severo[80].

A descrição de Vital, contudo, é mais pormenorizada e distingue claramente entre os que deverão passar por julgamentos e provas do advento e os que não precisam fazê-lo. Os cabalistas, é-nos dito, pertencem à segunda categoria:

> Aqueles que se adornaram com o mistério das boas ações, ocuparam-se com a realização dos mandamentos e oraram em estado de pureza e inocência segundo o sentido secreto [isto é, de maneira mística] terão, sem dúvida, parte no brilho da Árvore da Vida, por estarem ao lado da alma da *atsilut*, e não precisarão ser julgados no tempo da redenção. Porquanto somente será julgado quem se ocupa do mistério das interpretações da Torá do lado da Árvore do Conhecimento do Bem e do Mal, porque suas almas provêm do lado da *beriá*, *ietsirá* e *assiá* onde "circulam os maus" [isto é, onde estão cercados pelo poder da *qelipá*]; e eles devem ser julgados a fim de mostrar se irão aderir ao bem ou ao mal. No entanto, aqueles que estão ao lado da Árvore da Vida [isto é, os cabalistas] não sofrerão as agruras do exílio no final dos dias, como os pecadores ordinários[81].

79. Extraído da *collectanea* que um discípulo de Galanté reuniu em Safed (*c.* 1590), MS. Halberstam 348 (atualmente no Jews College, Londres), fol. 2b.

80. Cordovero, *Elima Rabati* 1881, p. 91.

81. Natan Shapira de Jerusalém, *Tuv ha-Arets*, *op. cit.*, fol. 36a, citando um manuscrito de Haim Vital

As aflições e as tribulações do despertar messiânico são concebidos num sentido assaz literal; os cabalistas, cujo enfoque religioso é de natureza espiritual, não literal, serão poupados dos sofrimentos messiânicos no sentido literal. A idéia de que os cabalistas estariam acima da catástrofe apocalíptica é testemunho eloqüente de um sentimento de superioridade que, sem dúvida, serviu de poderoso fator na propagação de doutrinas cabalistas.

Os cabalistas de Safed desenvolveram este sentimento de superioridade antes da chegada de Luria. É o que de fato se poderia esperar de uma comunidade de santos e extáticos iluminados a exemplo de inúmeras analogias da história das religiões. Esta atitude de superioridade encontrou expressão particularmente extrema nos escritos de um pobre e humilde cabalista, mas de alto nível, R. Salomão Turiel, que compôs sua *Homília sobre a Redenção*[82] entre 1560 e 1570, provavelmente em Safed. Desenvolvendo algumas passagens do *Raya Mehemná* sobre a Árvore da Vida e a Árvore do Conhecimento, Salomão Turiel afirma que o messias reinaria exclusivamente sobre quem se ocupa com a Árvore do Conhecimento do Bem e do Mal, isto é, os intérpretes, os senhores do *corpus* da Torá, os talmudistas. A eles, o messias apareceria como "um homem humilde, sentado sobre um asno". Era diferente com os cabalistas que se dedicavam à Torá segundo a Árvore da Vida, isto é, espiritual e não corporeamente. Graças a suas práticas místicas, haviam reunido as duas árvores e não tinham necessidade do messias. Eles morarão no paraíso "e seu Messias será Moisés", e não o filho de David, a quem não se podem sujeitar, pois são superiores a ele. Ademais, os que moram na Terra Santa no final dos tempos (na opinião de Turiel, sua época) e estudam a Cabala deverão ser elevados a um nível particularmente alto e ouvirão a lei diretamente da boca de Deus, "como crianças na escola". O adágio talmúdico de que não haveria diferença entre o tempo presente e o "mundo vindouro", exceto no tocante à sujeição de Israel aos gentios, referia-se somente aos intérpretes literais, que trocariam a submissão aos gentios pela submissão ao messias, enquanto a elite espiritual seria trasladada a uma esfera de existência totalmente diferente.

Já tivemos a oportunidade de notar que, no século XVI, coexistiam dois tipos de escatologia, a mística e a apocalíptica. Os

82. Publiquei a extraordinária homília de Salomão Turiel, em *Sefunot*, I 1956, pp. 62-79.

cabalistas de Safed não tinham consciência do possível conflito entre as duas correntes. Enfatizaram mais os aspectos espirituais da redenção do que as manifestações externas, sem contudo ocultar estas últimas, mas interpretavam-nas como símbolos de um processo espiritual de transformação. Jamais lhes ocorrera a possibilidade de um fosso entre o símbolo e a realidade simbolizada. Quando os cabalistas deslocaram o centro de gravidade do messianismo do mundo externo para o domínio interno e espiritual, não perceberam o que estavam fazendo. Pensavam que a redenção nacional de Israel, concebida como o símbolo externo de uma profunda mudança cósmica, seria a conseqüência necessária das operações místicas, onde residia em primeiro lugar o interesse deles. Num mundo de interpretações homiléticas e alegóricas, não havia incompatibilidade e contradições. Segundo um dito rabínico. "A Torá possui setenta faces", isto é, um grande número de aspectos e interpretações de igual valor. A distinção entre o significado literal e místico dos símbolos religiosos ocultava o fato de que, sob a roupagem de um simbolismo místico, estabelecera-se uma concepção fundamentalmente nova. Enquanto a idéia messiânica não passasse pelo crivo da experiência histórica, as diferentes concepções poderiam coexistir e a propaganda escatológica poderia recorrer a elas. Mas com o passar do tempo, as contradições dialéticas tornaram-se manifestas. Até a aparição de Sabatai, de fato até a sua apostasia, o paradoxo não chegou a ser reconhecido. O messianismo político das massas e o messianismo místico dos cabalistas pareciam formar, no plano das idéias, um sistema completo. Mesmo no interior do movimento sabataísta, que acolheu as duas correntes uma após a outra, tudo parecia, à primeira vista, em ordem. O messianismo político, de modo bastante natural, assumiu a liderança, até ser gradualmente substituído, em virtude de fracassos históricos e decepções, por uma nova versão do messianismo puramente mística.

A atmosfera cabalista que prevalecia em Safed encontrou sua expressão mais fiel na Cabala luriânica. No entanto, havia também outras expressões menos extremadas do espírito messiânico, combinando, a seu modo, a doutrina da transmigração das centelhas e as especulações escatológicas. Exemplo disto é um texto composto em 1552-1553 por um autor anônimo, provavelmente um membro do círculo cabalista de Safed. Em alguns manuscritos, assim como em edições impressas de partes do livro, atribui-se sua autoria a Abraão ha-Levi Berukhim, uma das figuras mais marcantes da comunidade de devotos de Safed, que exerceu grande influência sobre suas práticas ascéticas e devocio-

nais[83]. Tal atribuição é ainda incerta, pois não se detecta nesta obra volumosa nenhum traço da Cabala de Cordovero, muito menos da luriânica. Mas sabemos com certeza que o *Gali Razaya* (*Mistérios Revelados*) circulou amplamente no início do século XVII e nos anos que precederam a ascensão do movimento sabataísta. Extratos do livro apareceram em muitas antologias cabalistas e inspiraram pregadores da Cabala[84].

O autor discute freqüentemente um problema que parece tê-lo fascinado de um modo particular. Por que tantos heróis bíblicos, figuras santas de Israel, amaram "mulheres estrangeiras" e fizeram alianças que eram estritamente proibidas? Os casos de Judá e Tamar, José e a mulher de Putifar, Moisés e Tsipora, Sansão e Dalila, Boas e Rute, Josué e Rahab (sua esposa, segundo uma lenda bíblica) e outros sugerem uma relação misteriosa entre os santos e heróis de Israel e o "outro lado" que requer alguma explicação. O mistério que o autor descobre – ao longo do que poderíamos chamar de curiosa peça de psicanálise cabalística – é a seguinte:

> Toda vez que Deus pretende levantar um rei ou herói para se vingar dos pagãos, é necessário existir algum tipo de relacionamento ou liame entre as nações e o rei judeu, a fim de que as Escrituras possam ser cumpridas [Isaías 49,7?]: "Os teus destruidores e os teus assoladores se retiram de teu meio" [...], pois quem nasceu para humilhar os inimigos de Israel deve ter, em alguma medida, uma certa comunhão com o "lado esquerdo"[85].

Este princípio é contingente à natureza do próprio mundo. Existe em todo o cosmos uma dicotomia entre os mundos masculinos e femininos e o processo de *tiqun* é o esforço para reuni-los. O feminino está sob o domínio do "outro lado" e esta situação tem efeitos de longo alcance sobre a economia do cosmos, pois resulta no equivalente a uma lei cósmica, a saber: "tudo o que provém do 'lado puro' possui uma parte no 'lado impuro' por

83. Os escritos dos cabalistas de Safed contêm muitos pormenores sobre a vida ascética de Berukhim. Ele veio de Marrocos a Safed, onde sua alma era considerada uma centelha do profeta Jeremias. Uma vez, teve a visão da Shekhiná na forma de uma mulher enlutada, quando fazia as devoções no Muro das Lamentações em Jerusalém.

84. Sobre o *Gali Razaya*, ver meus comentários em *Kiriat Sefer*, II, 1925, pp. 119-24. Aproximadamente um terço da obra foi impressa em Mohilev em 1812. Um texto integral encontra-se preservado no MS. Oxford 1820. Inúmeros extratos são citados nas antologias cabalísticas do século XVII (por exemplo, *Yaqut Hadash* e *Yaqut ha-Reubeni*).

85. *Gali Razaya*, 1812, fol. 23a.

meio das mulheres [...]"; "[...] todas as mulheres pertencem ao 'lado esquerdo'[86] e o 'lado esquerdo', como conhecemos, é a fonte da *qelipá*". Esta lei age em todos os níveis, desde a Shekhiná exilada que caiu sob a influência da *qelipá* e deve ser purificada até a alma do homem cujas transmigrações ocorrem pela necessidade de purificação. Neste processo, as "mulheres estrangeiras", que são filhas de pagãos piedosos, desempenham um papel importante, pois oferecem o ponto de contato necessário entre as grandes almas de Israel e o "outro lado". Nosso autor explica[87]:

> Saiba com certeza que o "outro lado" obteve permissão de contrair matrimônio com os heróis e os santos de Israel. As almas destas mulheres descendiam dos pagãos piedosos e, por este meio, os pagãos piedosos adquiriram uma porção no mundo vindouro porque [deste modo] eles se misturavam com Israel. Portanto, toda vez que o "outro lado" envia forças impuras para oprimir Israel, destruindo-lhe a religião, é necessário que um rei ou herói judeu, que teve algum contato com o "lado impuro" por meio da filha de um deus estranho [uma mulher estrangeira], se volte contra eles.

A história interna de Israel desdobra, conseqüentemente, segundo a natureza dos liames ocultos vinculando os heróis de Israel ao "outro lado", laços que não são apenas negativos. Nenhuma ação decisiva ocorre em que a situação do protagonista não seja marcada por uma ambigüidade fundamental adquirida, quer por nascimento (como no caso de David, descendente de Rute, a Moabita), quer por casamento. Mais de uma centena de anos antes do movimento sabataísta, encontramos uma filosofia da história baseada em uma psicologia mística que exibe semelhanças impressionantes com algumas doutrinas sabataístas posteriores. Estas semelhanças são ainda mais surpreendentes se considerarmos o fato de o *Gali Razaya* não ter constituído fonte direta para as especulações sabataístas. As diferenças entre os dois sistemas são óbvias. Embora atrevendo-se a apresentar a doutrina do *tiqun* e da elevação das centelhas a partir da *qelipá*, nosso autor não a vincula à preparação ativa para a chegada do messias. Ele tomou o cuidado de não aplicar ao futuro a teoria que lhe havia permitido explicar com tanto sucesso o passado. Assim, ele salvou o messias de um contato muito estreito e comprometedor com o "outro lado".

Não obstante, nosso autor vincula a idéia de uma elevação de almas das "filhas dos deuses estranhos" ao tema familiar da

86. *Idem*, fol. 6d.

87. *Idem*, fol. 29.

"fraude santa", conceito que reencontramos numa forma diferente na literatura luriânica, por cujo intermédio exerceu considerável influência sobre o pensamento sabataísta. Samael, o príncipe do "outro lado", têm consciência da proximidade entre a santidade e o princípio feminino do "lado esquerdo". Ele também sabe que pode solicitar à corte celestial permissão para trazer a este mundo algumas das almas femininas que estão sob seu ascendente. Portanto, tão logo é informado que uma grande alma vai descer para o corpo de um chefe de Israel que está para nascer, reivindica seu direito. Quando recebe permissão da corte celestial, Samael prepara-se para enviar uma alma impura proveniente da "força exterior" (totalmente maléfica) da escuridão, com o fim de seduzir o líder de Israel e fazê-lo fracassar em sua missão. No último minuto, contudo, uma alma proveniente da "força interior" (essencialmente santa), isto é, uma das almas dos gentios piedosos, substitui a alma impura e penetra na criança recém-nascida. Samael, rejubilando-se com a pretensa vitória, permanece na ignorância da substituição, que na realidade promove o processso de purificação, na medida em que o *tiqun* só é possível quando o aspecto feminino da santidade é libertado do domínio do "outro lado".

O sistema luriânico oferece noções semelhantes, mas não limita a queda no "outro lado" ao aspecto feminino apenas. Todos os tipos de almas santas, de raízes mais diversas, inclusive centelhas de homens santos e perfeitamente justos, caíram na *qelipá*, que agora os prende firmemente, e os entrega com grande dificuldade, em obediência à da lei divina do *tiqun*. Quanto mais santa for uma alma, maior a dificuldade de extraí-los das garras do "outro lado". O nascimento de almas santas necessita da simulação de alguma mácula visível ou oculta.

Às vezes, as almas mais elevadas e exaltadas permanecem nas profundezas das *qelipot* e não pode deixá-las sem a ajuda de méritos especiais [...] Às vezes, quando um homem comete um pecado neste mundo, e as *qelipot* tentam destruí-lo e desviá-lo, elas arrancam dele, de sua própria raiz, uma alma que havia submergido no lodo profundo das *qelipot*. Esta [alma], elas a retiram [das *qelipot*] e a infundem [...] no homem que pecou, a fim de fazê-lo pecar ainda mais. Algumas vezes, ocorre que esta alma que fizeram descer até o pecador era uma grande alma [...] mas [em virtude de a alma ter sido ligada à pessoa do pecador] as *qelipot* crêem que ela se perdeu para sempre e jamais recuperará o estado original [de santidade]. Mas Deus a ajuda, faz as *qelipot* tremerem, mostrando sua força e sua santidade, auxiliando até o homem [isto é, o pecador a quem a alma se agregou] a voltar-se ao bem[88].

88. Cf. Vital, *Shaar ha-Gilgulim*, fol. 28a (*Haqdamá* 27).

Vital insiste no fato de que "quando uma alma é excessivamente grande [santa], é impossível salvá-la da *qelipá* a não ser por ardil e astúcia". A alma de Vital era, segundo o seu próprio testemunho, desta categoria: "Em meu caso, também, os poderes maléficos não prestaram atenção ao assunto [a vinda da minha alma a este mundo] porque pensavam que eu já estaria perdido; mas Deus arrancou-me delas [...]. Elas acreditavam que lhes traria vantagem [usar-me para seus fins], mas eu me tornei inimigo delas"[89]. De fato, um cálculo malfeito! A *qelipá* deixa partir uma "grande alma" com a esperança de que, por causa de sua origem – em particular, quando o nascimento era fruto de uma união pecaminosa –, ela trabalhe para um mal maior, pecando e levando outros a pecar. Samael apóia-se no velho princípio talmúdico de que, quanto maior é o homem, maior é sua tentação ao pecado, mas sua esperança foi frustrada. A alma que ele deixou partir vence todo o mal, mesmo o inerente a sua origem, e realiza poderosos atos de *tiqun*. É neste sentido que Luria explicara, por exemplo, as origens, de outra forma chocantes, de Abraão, que foi concebido por uma mulher que menstruava, isto é, em estado de impureza, ou de David, cuja concepção suscita outras questões[90]. De fato, Deus excogitou toda sorte de expedientes no momento em que eles foram exibidos a fim de enganar a *qelipá*, e levá-la a entregar seus prisioneiros. Deste modo, o conceito de "fraude santa", que tanto fascinava a Vital, foi convertido em pedra fundamental da doutrina sabataísta desde o início. Vital, que, como vimos, se julgava um messias potencial, não deixa de descrever longamente a subida de sua alma desde as profundezas da *qelipá*, fornecendo, assim, involuntariamente, para a doutrina de Natan de Gaza, a imagem da alma messiânica. Ao mesmo tempo, fica difícil deixar de perguntar-se sobre a prefiguração de algumas idéias psicanalíticas muito modernas, nessas teses paradoxais da psicologia cabalista.

Já delineamos a profunda mudança que o messianismo luriânico trouxe à idéia da redenção. Em última instância, a evolução tomou o lugar da revolução no esquema escatológico. É certo que as noções tradicionais de catástrofe apocalíptica ainda subsistiam na nova concepção da aniquilação final das *qelipot*, mas, em últi-

89. *Idem*, fol. 65a.

90. Cf. Vital, *Shaar ha-Pesuqim*, fol. 62a (sobre Abraão) e *Shaar ha-Gilgulim*, fol. 62a (sobre David). No que diz respeito a David, ver também as referências em *SS* (edição em hebraico da presente obra), I, p. 50, nº 3; L. Ginsberg, *The Legends of the Jews*, IV, p. 82.

ma instância, a teoria de um progresso motivado e contínuo até a redenção era, de longe o elemento mais importante. Já observamos a analogia significativa entre a noção luriânica de um processo de *tiqun* causalmente determinado e as idéias do autor do *Gali Razaya*. Um paralelo um pouco diferente, embora não menos interessante, pode ser traçado entre as concepções de Luria e as de R. Judá Loew de Praga, um dos seus contemporâneos mais eminentes. No pensamento de R. Loew, Cabala e filosofia entremesclam-se, ambas submersas por uma caudal de eloqüência homilética. Sua prolixidade tende a ocultar sua profundidade[91]. Em sua obra sobre escatologia, *Netsah Yisrael* (*A Glória de Israel*, 1599), a figura do redentor torna-se insignificante diante do próprio tema da redenção. Numa visão ampla e profunda, R. Loew empenha-se em construir um sistema teológico em torno do exílio e redenção. Há uma surpreendente similaridade entre seu sistema, construído sobre premissas filosóficas, e as doutrinas luriânicas, cujos pressupostos são essencialmente gnósticos.

Para R. Loew, também, exílio e redenção fazem parte de um sistema de uma lei cósmica. O exílio é um distúrbio na ordem natural da história, e todo distúrbio requer um retorno à ordem natural. "O exílio de Israel e a destruição de nosso Templo são uma exceção [anômala] à ordem do universo e sabe-se que tudo o que é um desvio da ordem do universo e uma exceção tem existência temporária." Ele prossegue explicando: "O tempo realiza tudo o que deve tornar-se real no mundo, porque tudo depende do tempo. E porque tudo depende do processo temporal, tudo se realiza no tempo adequado"[92]. A redenção, que é a perfeição do ser e a realização final de todas as coisas, deve ocorrer no final dos tempos. Como tudo que é perfeito no mundo, a redenção está conforme ao princípio aristotélico segundo o qual a não-existência precede a existência. A existência "aparece pouco a pouco" e não de uma única vez. O mesmo se aplica à unidade do mundo redimido, que R. Loew considera a última meta na história. Até o advento do messias, o mundo não pode atingir sua verdadeira unidade, pois isto entraria em contradição com a lei fundamental de toda existência, que exige, o desenvolvimento gradual de cada coisa até a perfeição e a realização de sua unidade[93]. De acordo com estas leis, R. Loew assume que não pode haver continuidade

91. Sobre R. Loew (Liva), ver Ben Zion Bokser, *From the World of the Cabbalah: the Philosophy of R. Judah Loew of Prague*, New York, 1954.

92. *Netsah Yisrael*, cap. 24 e 27.

93. *Idem*, cap. 22-23.

direta entre o exílio e a redenção. Um período intermediário, isto é, "as dores do parto" da era messiânica, é uma necessidade lógica. "Antes da manifestação do messias, ocorrerá a eliminação do [velho] modo de ser neste mundo, pois cada novo ser é a ruína do ser precedente e, somente então [com a ruína do velho], o novo ser começará." Ele continua:

> Parece que o velho modo de ser será arruinado no mundo, produzindo diferentes coisas; e, assim como haverá uma mudança por causa da ruína do antigo mundo, haverá uma diferença no mundo por causa do novo que surgiu; assim como cada ruína opera uma mudança, cada ser opera uma mudança no mundo – e a isto chamam-se as dores de parto do messias. [...] Assim, quando uma nova realidade torna-se efetiva, será a era do messias, a realização do novo ser – e isto será bastante diferente. Neste sentido, as dores messiânicas aparecerão, tal qual uma mulher em trabalho de parto, por causa da entrada no mundo do novo ser e da criação[94].

Esta explicação conserva, ainda, o caráter catastrófico da redenção, sem que isto seja devido a uma intervenção milagrosa superior. A catástrofe final está suficientemente explicada pelas leis do desenvolvimento até a perfeição imanente na natureza das coisas. Sobre este ponto, a semelhança entre as idéias de R. Loew e as noções paralelas da Cabala luriânica é muito próxima.

VI. A DIFUSÃO DA CABALA LURIÂNICA ATÉ 1665-1666

A análise precedente trouxe resposta a nossa questão inicial acerca da existência de um fator religioso e nacional que, ao tempo do movimento sabataísta, houvesse abraçado todo o Israel, transcendendo divisões geográficas e de classe. Enfatizamos a importância de fatores econômicos e locais que, embora de efeito limitado, não poderiam ser negligenciados. No período em discussão, o ascenso espetacular da prosperidade econômica de certas comunidades judaicas, correspondeu à pauperização das massas em centros tão importantes como a Polônia. O resultado visível destes fenômenos foi a perpetuação do sentimento judaico de instabilidade fundamental. Esta impressão de incerteza tornara-se generalizada e profundamente sentida e, neste particular, não havia diferença entre ricos e pobres. Pelo contrário, os membros ricos da comunidade estavam expostos a todo tipo de aborrecimentos, tais como extorsões de fundos, súbitas e arbitrárias exigências

94. *Idem*, fim do cap. 35 e 36.

financeiras dos governantes, flutuações econômicas e efeitos adversos dos acontecimentos políticos. A este respeito, o século XVII não conheceu nenhuma melhoria com relação a séculos precedentes. Os temores e as angústias experimentadas por um judeu próspero em Esmirna ou Xiraz não eram muito diferentes dos de seus irmãos em Veneza, Lvov ou Amsterdã. Esta instabilidade fundamental impedia, em grande parte, a cristalização de diferenças essenciais, na psicologia social das diversas comunidades da Diáspora. Não é de surpreender, portanto, que o mundo judaico lesse avidamente os escritos em que se exprimia o ânimo escatológico da época.

Neste contexto psicológico e social, o reavivamento do espírito religioso em Safed e a Cabala luriânica em particular desempenharam uma função ideológica que ultrapassa em muito a consciência religiosa de seus iniciadores. A profundidade de suas visões compreendia, na verdade, as necessidades e interrogações de um grande público. Seria um grave erro apresentar o lurianismo, por si só, como um poderoso fator histórico. Mas, no contexto da existência judaica na Diáspora, o mito gnóstico da mística cabalista podia adquirir uma dimensão nacional e um grande poder dinâmico. Quaisquer que tenham sido as transformações sofridas pela doutrina luriânica para atingir as massas, o resultado foi sempre o mesmo: a produção de uma tensão messiânica e, em todos os lugares, grupos mais ou menos importantes reagiam a isto positivamente. Tais grupos estavam freqüentemente organizados, como na Itália ou Turquia, em fraternidade de homens piedosos e devotos, que desejavam adotar a prática de natureza ascética e devocional propagada a partir de Safed. Em outros lugares, sua estrutura era mais informal, sem um princípio de organização. Em última instância, o messianismo luriânico propagara-se no judaísmo graças às escolas e aos discípulos dos devotos cabalistas, em especial, aos pregadores populares.

Inúmeros pregadores difundiam a mensagem cabalística como tal. Outros evitavam a terminologia técnica do lurianismo e preferiam difundir sua doutrina em uma linguagem acessível aos não-iniciados. Entre as obras destes grupos onde se exprime o desejo fervoroso de comunicar às massas as idéias cabalísticas, cabe mencionar *Gevurot Adonai* (*Os Poderosos Atos Divinos*, 1582) de Rabi Loew de Praga, e *Beit Moed* (*A Casa de Encontro*, 1605) de R. Menahem b. Moisés Rava de Pádua. R. Isaías Horovitz, por outro lado, em *Sheney Luhot ha-Berit* (*As Duas Tábuas da Lei*, 1620-1630), conhecido sob a abreviação de *SHeLaH*, reuniu as tradições reveladas e esotéricas em uma trama onde se inscreviam todas as correntes da vida contemporânea judaica. No entanto, a perspectiva mística determinava a visão subjacente a esta volumosa obra, onde todos os assuntos são abordados à luz da Cabala. Ela responde a dois objetivos, guiar o leitor a uma vida santificada ao modo da Cabala e esclarecer o ensinamento teórico do judaísmo.

O cabalismo expandiu-se primeiro da Palestina para a Europa oralmente e por meio de manuscritos; entre 1630 e 1660, começaram a aparecer obras luriânicas impressas. Entre as obras impressas durante este período figuram o *SHeLaH* de Isaías Horovitz, os escritos de José Salomão del Medigo de Creta, *Taalumot Hokhmá* (*A Sabedoria Oculta*) e *Nobelot Hokhmá* (*Os Frutos da Sabedoria*); *Yonat Elem* de Menahem Azariá Fano; *Megalé Amuqot* (*O Revelador das Coisas Profundas*) de Natan Shapira de Cracóvia; os comentários cabalísticos do discípulo de Vital, Haim ha-Kohen de Alepo sobre o código rabínico de Karo, o *Shulhan Arukh*, e os escritos de Natan Shapira de Jerusalém e de Abraão Herrera[95]. Estas obras representam apenas uma parte, conquanto talvez a mais significativa e influente da literatura luriânica. De todos os autores, Naphtali ben Jacó Bacharach de Frankfurt sobre o Meno foi mais longe na revelação dos mistérios luriânicos. O seu *Emeq ha-Melekh* (*Vale dos Reis*, ou menos literalmente, *As Profundezas Místicas do Rei*, 1648) contém uma exposição completa e pormenorizada do sistema de Luria segundo a interpretação de Israel Sarug, não perdendo o autor nenhuma oportunidade de enfatizar a função messiânica da doutrina.

Esta intensa atividade literária não era fortuita. Por volta do fim do século XVII, o cabalista Moisés Prager escreve:

> Desde o ano 335 [1575], as almas do mundo do *tiqun* brilharam e o Emanador [Deus] concedeu-lhe [a Isaac Luria] a permissão de abrir as fontes e os canais superiores dos mistérios da Torá; e ele [Luria] disse-nos expressamente que, no presente, o saber esotérico se tornou o que, anteriormente, era o saber exotérico. No entanto, os discípulos de Luria dissimulam seu ensinamento dos anos 335-390 [1575-1630], que é o mistério do óleo puro[96] [...] O ano 390 contém o se-

95. Herrera era um antigo marrano espanhol que estudava a Cabala luriânica com Israel Sarug. Era o único cabalista a escrever em espanhol. Suas palavras foram traduzidas para o hebraico por R. Isaac Aboab, que se tornou posteriormente um dos mais fiéis cabalistas em Amsterdã. Duas de suas traduções, *Bet Elohim* (*A Casa de Deus*) e *Shaar ha-Shamayim* (*A Porta dos Céus*) foram publicadas em Amsterdã, em 1655. A segunda foi traduzida para o latim e publicada na *Kabbala Denudata* de Christian Knorr von Rosenroth, Sulzbach, 1684, e amplamente lida pelos eruditos cristãos.

96. O valor numérico da palavra "óleo" em hebraico é 390.

gredo da unção com óleo puro na cabeça da Casa Real de David que é a união perpétua do *Zeir Anpin* com sua consorte[97], o mistério da redenção e da liberdade, o brilho das almas do mundo do *tiqun*, de acordo com o grau atingido por essas almas no ano 390, como é conhecido por nós [cabalistas]. Após o ano 390, nós temos o dever – cada um de nós – de realizar o *tiqun* de nossas almas nos níveis *nefesh*, *ruah* e *neshamá*, e realizar, juntamente com o nosso *tiqun*, o do mundo inteiro [...] [e] refinar e purificar as centelhas divinas pelo estudo do Zohar e do *Tiqunei Zohar* segundo sua interpretação luriânica[98].

O autor destas linhas não era um crente sabataísta. Seu testemunho é particularmente valioso porque mostra que a crença no ensinamento luriânico como um meio de "fazer descer o messias" era difundido nos meios cabalistas mesmo antes da aparição de Sabatai[99]. Com a difusão do lurianismo, "a Shekhiná começou a despir-se das roupas sombrias e escuras pertencentes ao mundo da destruição para vestir-se com os mantos reais formados das centelhas do mundo do *tiqun*"[100].

O mesmo estado de espírito é exibido num grau ainda maior no *Emeq ha-Melekh* de Bacharach, escrito pouco antes dos terríveis massacres de 1648 na Polônia. O autor insiste repetidas vezes, junto a seus leitores, que Luria havia sido de fato o messias da Casa de José e que:

em seu tempo, o peso do jugo das *qelipot* de Edom [o cristianismo] e de Ismael [o Islã], havia sido, de algum modo, aliviado, porque não sofríamos com o jugo do exílio, perseguições e tribulações tanto como antes de seu tempo e de seu pai, que também era um homem santo. Seus méritos eram como um escudo para sua geração e, durante alguns anos a seguir, as *qelipot* foram mitigadas e houve reis benevolentes em Edom e Ismael. Seu discípulo eminente, R. Haim [Vital] viveu

97. Isto significa que, naquele ano, o *partsuf*, ou "configuração" divina, *Zeir Anpin* (*O Santo Bendito Seja Ele*), está unido com sua consorte, a "configuração" da Shekhiná.

98. Moisés Graf de Praga, *Vayyaqhel Moshe*, Dessau, 1699, fol. 58d.; cf. também fol. 8c. sobre o ano 1575 como o início do período de *tiqun*. O ano 1575 foi considerado um ano messiânico por muitos cabalistas italiano: Mordecai Data, que consagrou uma obra específica a este assunto, *Migdal David*, MS. Oxford 2515, e o autor anônimo de *Avodat ha-Qodesh* (Museu Britânico 1074). David Tamar, "As Expectativas Messiânicas para o Ano de 1575 na Itália" (em hebraico), *Sefunot*, II 1958, pp. 61-88, estudou estas excitações messiânicas. Al-Dahari, um viajante iemenita que visitou Safed em 1567, testemunha as esperanças messiânicas para o ano 1575; cf. o extrato de seu *Sefer ha-Musar* publicado em *Ohel David*, Sassoon Library, Catálogo de MSS. nº 1026.

99. Jacó Semah, escrevendo em 1643, queixa-se de que não havia preleções públicas sobre a Cabala luriânica similares às existentes sobre os tópicos talmúdicos. ("Introdução a *Qol ve-Rama*", publicado por G. Scholem, em *Kiriat Sefer*, XXVI, 1950, p. 194.

100. Moisés Graf, *op. cit.*, fol. 8c.

após sua morte [...], mas, em seguida, as perseguições contra Israel intensificaram-se e não temos ninguém para confortar-nos. Desastre após desastre, guerras em abundância, pragas, espada e fome abatendo-se sobre Israel porque não há ninguém para pregar o arrependimento [como preparação] para a vinda do messias[101].

Segundo o autor, "as tribulações das centelhas dos Dez Mártires[102] na Polônia" começaram após a morte de Vital em 1620

porque eles [os judeus] não se arrependeram enquanto o sol, isto é, a luz do ensinamento de Luria, ainda brilhava. [...] Uma divisória de ferro separa agora Israel de seu pai no céu. [...] É por isto que as centelhas divinas devem agora sacrificar suas vidas pela santificação do Nome a fim de acabar com esta partição [...] Em meu país natal, Alemanha, numerosas comunidades santas foram destruídas por causa da multidão de nossos pecados, pela espada, pelas pragas e pela fome nessas guerras maléficas. E vêde a alma se mortifica com o que o ouvido escuta[103].

O *Emeq ha-Melekh* já havia sido impresso em 1648 e é improvável que a alusão aos mártires da lenda judaica seja uma referência aos massacres de Chmielnicki de 1648 que somente começariam no verão daquele ano. Parece que o autor pensava na chacina de 1637 em Cracóvia ou em outros acontecimentos similares. A alusão a "essas guerras maléficas" é uma clara referência à Guerra dos Trinta Anos em cujo transcurso grande parte da Alemanha foi destruída e suas comunidades judaicas sofreram pesadamente.

Dois estados de ânimo orientam esta obra volumosa. Uma é uma alegre exaltação ante a revelação dos mistérios luriânicos e as leis do mundo do *tiqun*, que o autor procurou tornar conhecido a fim de permitir aos contemporâneos arrependerem-se e merecerem a redenção que já se encontra "atrás de nosso muro". Outra é um sentimento de amargura devido à severidade agonizante das "dores da redenção". Até mais do que por causa das tribulações externas e perseguições, esta amargura era alimentada pelos males internos manifestos na sociedade judaica. Insatisfação e crítica social pungiam o peito dos cabalistas que se viam postados ao limiar da redenção, e eles não hesitavam em exprimir seus sentimentos de uma maneira muito viva. Basta citar aqui dois exemplos.

101. *Emeq ha-Melekh*, fol. 116a; ver também fol. 33a-b.

102. Os Dez Mártires da antiga lenda judaica sofreram o martírio durante as perseguições de Adriano, mas, aos olhos dos cabalistas, fagulhas das almas desses justos reencarnavam-se e eram martirizadas em cada uma das grandes perseguições.

103. *Emeq ha-Melekh*, fol. 141c.

O autor do *Emeq ha-Melekh* cita repetida e assentidamente as diatribes do *Tiqunei Zohar*, incluídas por engano no texto principal do Zohar (I, 25a), onde estão enumeradas, com sarcasmo mordaz, as cinco classes de homens constitutivas da "multidão misturada"[104]. Eles são chamados de Amalequitas, Gigantes, Homens Poderosos, Refaim e Anakim e, segundo o autor, infestaram sua própria geração. Ele despeja sobre eles sua cólera, aplicando-lhes todas as invectivas do Zohar. Objeto específico de sua indignação são os ricos dirigentes da comunidade, os orgulhosos anciãos que tiravam proveito de sua posição de poder. Seus dias são como dias de festas, ao mesmo tempo que permanecem insensíveis aos sofrimentos e angústias da Shekhiná. Desonestos e corruptos, não estão satisfeitos com a sua posição presente, mas "querem ser chefes das academias e dos tribunais, assegurando-se de que a justiça não seja feita aos inimigos, nem a algo que lhes desagrade ou prejudique, a eles ou a seus familiares, mesmo em se tratando da lei da Torá; e os rabinos e os juízes não são suficientemente fortes para fazer a lei da Torá prevalecer [...] porque a terra está repleta de violência". Querem dominar os pobres que são como o pó da terra e se "empreendem alguma boa ação, como construção de uma sinagoga ou de casas de estudo, é por algum outro motivo e para satisfazer seu orgulho; é desnecessário dizer que eles roubam em matéria de impostos[105] e pervertem os julgamentos a seu favor". Desprezam os sábios e eruditos e

mesmo hoje em dia, [eles] oprimem cruelmente com seus bastões os estudiosos da Torá, ao passo que eles escapam ao jugo, embora pretendam estar carregando o fardo dos impostos como [já denunciado] em *Raya Mehemna*, até que o ungido do Senhor venha e verta sobre nós um espírito do alto para nos confortar. [...] Então, realizar-se-á o dito nas Escrituras, "e puseram-se ao pé do monte" e Deus derrubará o monte sobre eles como um tonel, dizendo-lhes: Se aceitardes [a autoridade dos] sábios como um boi aceita sua carga e um burro seu jugo, então tudo estará bem. Caso contrário, sereis enterrados no exílio[106] e as Escrituras serão cumpridas "e à Terra de Israel não chegareis" e o messias não os libertará no momento da reunião dos exilados. [...] O profeta chama-os também de "pastores insensatos" e, no final dos tempos, Deus julgará esses pastores que vãmente dominam a comunidade e que praticam a usura com seu dinheiro. São eles que devoraram a Jacó e quem que seja capaz de protestar contra eles, e não o fizer, deverá prestar contas. [...] O próprio Moisés, nosso mestre, virá para vingar a honra da Torá contra cada um deles e o dia vindouro há de queimá-los[107].

104. A turba egípcia que se juntou aos filhos de Israel por ocasião do êxodo; cf. Êxod. 12,38. Os cabalistas viam neles os antepassados de todas almas inferiores em Israel.

105. Isto é, eles transferiram de forma não equitativa a carga dos impostos para os pobres.

106. A passagem faz eco ao relato rabínico sobre a doação da Lei. O *midrash (B. Shabat 88a.) interpreta Êxod. 19,17: "E eles estavam na parte mais baixa do monte", significando "E eles estavam sob* a montanha", e elabora: "Deus levantou a montanha e a manteve sobre as cabeças do povo como um tonel [virado] e disse, 'Se aceitardes a Lei, tudo está bem, se não isso será o vosso túmulo' ".

R. Natan Shapira empreende uma crítica ainda mais violenta. Ele exprime o estado de espírito dos cabalistas de Jerusalém que carregaram a bandeira do lurianismo no século XVII e redigiram a maior parte dos assim chamados escritos luriânicos. Nos anos anteriores ao movimento sabataísta, este grupo desempenhou o mesmo papel na vida judaica que os cabalistas de Safed no século XVI. O autor do *Emeq ha-Melekh* escreveu a propósito deles: "Não fossem as orações dos homens de Jerusalém, que rezaram e suplicaram junto ao Muro das Lamentações e que eram todos grandes ascetas e santos, o mundo – que Deus nos livre! – não mais existiria; e, a seu respeito, está escrito: 'E no Monte Sion haverá redenção', significando os judeus que ali vivem e que se consagram à vinda do mundo vindouro"[108].

Natan Shapira havia chegado de Cracóvia à Palestina, onde viveu até o final de sua vida, quando foi enviado pela comunidade de Jerusalém para coletar donativos na Itália. Seus escritos, ao lado de uma crítica social contra os ricos, exprime reclamos mais específicos da comunidade "espiritual" pobre e pequena de Jerusalém contra os judeus da Diáspora, que vivem na abundância e não vão à Palestina. A obra de Natan Shapira *Tuv ha-Arets* (*A Bondade da Terra*), escrita em louvor à Terra Santa, baseia-se no Zohar e em doutrinas luriânicas, tendo sido publicada em Veneza apenas dez anos antes da explosão do sabataísmo. Eis o que tem a dizer sobre as relações escatológicas do judaísmo da Palestina e da Diáspora:

Saiba que possuímos uma tradição segundo a qual, no dia da chegada do messias à Palestina para a reunião de exilados, haverá sete mil judeus [na Palestina]. Neste dia, os mortos na Palestina se levantarão e os muros de fogo sairão de Jerusalém. [...] Neste dia, os mortos na Palestina retomarão suas vidas anteriores, tornando-se novas criações espirituais. E os sete mil que ali viverem [quando o messias chegar] tornar-se-ão semelhantes a uma nova criação, a saber: terão um corpo espiritual como o de Adão antes da queda e o de Moisés, e eles voarão nos ares como águias, tudo isto diante da visão dos exilados em retorno. Quando os exilados em retorno virem que seus irmãos na [Palestina] se trans-

107. *Emeq ha-Melekh*, fols. 67d. e ss., 107b.

108. *Idem*, fol. 116c.

formaram em uma nova criação e estiveram voando nos ares em direção ao Paraíso inferior, onde estudarão a Lei da boca de Deus, então seus corações se encherão de tristeza e consternação e reclamarão ao rei messias dizendo "Não somos judeus como os demais? Por que se tornaram eles criações espirituais e não nós?" Então o messias lhes responderá: "É do conhecimento de todos, que Deus dispensa justiça medida por medida. Aqueles da Diáspora que se deram ao trabalho de vir à Palestina para receber uma alma pura, não poupando nem dinheiro nem esforços, vindo por mar e por terra, sem temor de afogar-se no mar nem de serem capturados por mestres cruéis [os piratas]: porque estavam preocupados mais com o espírito e alma do que com o físico e dinheiro, por isto foram convertidos em espíritos – medida por medida. Vós, contudo, que poderíeis ter vindo à Palestina como eles, mas que deixastes de fazê-lo por causa da cupidez, preocupando-se principalmente com a riqueza e o físico, dando menos importância à alma e ao espírito: vós permanecereis corpóreos, medida por medida. Quanto ao dinheiro a que cobiçastes, vêde que Deus vos dará riquezas. [...] No entanto, aqueles que não se preocuparem com o corpo e posses, mas apenas com o espírito, Deus fará deles uma nova criação e os conduzirá ao Paraíso"[109].

Estas palavras audazes, de um homem enviado da Terra Santa para coletar dinheiro entre os judeus da Diáspora, salientam-se pela formulação precisa de diferentes emoções e pela relação que estabelecem entre fatores sociais, geográficos e espirituais – diferenças entre "sionistas" e "homens da Diáspora", para usar concepções contemporâneas que saltam a nossas mentes. Tais passagens traem o mesmo tipo de sentimento de superioridade que já notamos na *Homília sobre a Redenção* de Salomão Turiel. Natan Shapira atribui as últimas frases de sua diatribe a Vital. Embora não seja de todo impossível, a atribuição não parece provável. Estas sentenças parecem mais terem sido escritas por um dos ascetas pobres, porém inspirados, vindo da Diáspora para a Palestina, do que por um nativo que tivesse passado a maior parte dos seus últimos trinta anos fora da Palestina. Contudo, quem quer que seja o autor, a sua mensagem, como a do *Emeq ha-Melekh*, mostra que a utopia messiânica deitara raízes profundas na consciência histórica dos cabalistas. Sua utopia incluía, mas também de muito ultrapassara, a atitude puramente social e revolucionária contra as classes dirigentes na sociedade judaica. De fato, ela impregnara de conteúdo messiânico a totalidade da vida judaica e de suas práticas. Uma vez estabelecida esta concepção particular da essência e do significado da existência judaica, era bastante natural que a tensão acumulada procurasse liberar-se após uma ou duas gerações.

109. *Tub.ha-'Ares*, fol. 37a. Sua fonte foi, sem dúvida, *Hesed Le'Abraham*, Cap. *'eyn ha-'ares*, § 22, de Abraão Azulay, mas este livro só foi publicado trinta anos mais tarde.

Natan lidera seu povo na saída do Egito para a Terra Santa, depois (3) da unção do novo rei Sabatai e (4) a conquista de Meca. (6) Na chefia do exército, o general Josué Helkam. Representadas também (2) as Tábuas da Lei, que estão sendo desenterradas e (5) o corpo de Maomé sendo jogado para fora da mesquita. Gravura fictícia em água-forte, tirada de um folheto alemão: *Warhaffes Conterfey*[...] *des Jüdisch-vermeinten Wunder-Propheten Nathan Levi*[...] (provavelmente Augsburgo, 1666).

Mesmo o lurianismo ortodoxo, apesar de enfatizar a complexidade e a lentidão do processo de *tiqun*, admitiu, como vimos, a possibilidade de levar a cabo a redenção de uma única vez, por meio de um poderoso e intenso ato de meditação (*kavaná*) – desde que a geração tivesse méritos. Esta idéia era apenas marginal ao sistema luriânico, originando-se mais em lendas populares do que na Cabala especulativa. Ela, contudo, seduziu certos cabalistas e alguns pensavam até que por um ato de "Cabala prática", isto é, pelo uso de nomes sagrados e fórmulas cabalísticas (mágicas), seria possível forçar o fim. Na realidade, a Cabala prática, como um todo, não é parte orgânica do lurianismo, e autores modernos causaram muita confusão com sua terminologia falaciosa que descreve o lurianismo como uma "Cabala prática", como se a Cabala, antes de Safed, fosse puramente teórica. Na realidade, os próprios cabalistas chamam o ensinamento sobre Deus e a criação de "teóricos" e "especulativos", enquanto a Cabala "prática" era sinônimo de magia, a qual existia, evidentemente, muito antes da Cabala propriamente dita. O uso especial de mistérios divinos com o fito de produzir mudanças supernaturais no mundo é o que se chama de "Cabala prática". De um modo geral, o lurianismo tinha pouco em comum com este aspecto da Cabala que, no entanto, avultava fortemente na consciência da época. Alguns anos antes do aparecimento de Sabatai, Salomão Navarro de Casale, na Itália, membro do círculo cabalista em Jerusalém, escreveu "A Amedrontadora História de Rabi José della Reyna". Uma história, em parte conto folclórico, em parte lenda cabalística, baseada num relato anterior acerca de uma tentativa real do cabalista espanhol, por volta de 1470, de trazer o messias com os métodos da Cabala prática. Por meio de mortificações severas e utilização de fórmulas mágicas, ele conseguiu conjurar Samael, o diabo, e logrou aprisioná-lo com correntes de ferro. Por pouco poderia ter obtido sucesso, se não houvesse, irrefletidamente, atendido ao pedido de Samael de sustentá-lo durante seu cativeiro com incenso, sua alimentação normal; graças a este incenso, ele permaneceria preso a seus grilhões para sempre. Infelizmente, R. José esqueceu não apenas que Samael era o pai da mentira e estava propondo apenas um estratagema para libertar-se, mas também que a queima de incenso – a não ser para o próprio Deus – equivalia à idolatria. Tão logo Samael sentiu o incenso, reconquistou as forças e quebrou as correntes. A tentativa malograda de R. José somente serviu para prolongar o exílio por muitos anos[110] mais.

110. Para a versão original da história de Abraham b. Eliezer ha-Levi, ver G. Scholem, "The Story of R. Joseph della Reyna", *Zion* (anual), V, 1939-40, pp. 123-30. Para uma versão mais recente, ver Z. Shazar (Rubashov), em *Eder ha-Yaqar*, "S. A. Horodezky Jubilee Volume", Tel Aviv, 1947, pp. 97-118; cf. também J. Dan em *Sefunot*, VI, 1962, pp. 313-26. José della Reyna foi uma personalidade histórica e morreu, provavelmente, como judeu praticante. Alguns manuscritos cabalistas citam tradições mágicas que lhe são atribuídas, assim como a seu filho, Isaac della Reyna. Textos por ele escritos foram descobertos por M. Benayahu em um manuscrito da Coleção Sassoon.

Salomão Navarro reelaborou o conto de modo dramático, nele introduzindo algo da história do Fausto. Transportou a ação para Safed, tal como outros escritores a seguir o situaram em Hebron. Navarro fez com que o herói se vendesse ao diabo após o primeiro fracasso: "Ele desprezou o mundo futuro e concluiu uma aliança com Lilit, a rainha dos demônios. Ele se entregou a ela e tornou-a sua mulher". Ele usou com finalidades maléficas os nomes santos que conhecia[111] e, ao final, lançou-se ao mar perto de Sídon. O messianismo tornara-se uma operação mágica. Conjurando Satã e prendendo-o, é possível quebrar-lhe o poder e trazer o messias. Isto não é nada mais do que uma simplificação mitológica da luta com as *qelipot*. O fato de esta nova versão da lenda de José della Reyna ter sido escrita nos círculos cabalísticos de Jerusalém, mostra que os motivos mitológicos populares não haviam perdido nada de sua atração, mesmo sob o impacto do lurianismo. A história foi muito popular no período após a apostasia de Sabatai e pode muito bem ter servido de símbolo apropriado para o movimento que, como muitos sentiam, *quase*, obteve êxito, falhando no último instante. O homem que se propôs a trazer a redenção entregou-se ao mal. Para completar a analogia, Salomão Navarro, o autor da história, foi a Marrocos junto com Elisha Ashkenazi, o pai do profeta de Sabatai Natan de Gaza, a fim de coletar dinheiro para as comunidades da Palestina. Mas R. Elisha "perdeu todo o dinheiro que havia coletado, porque seu companheiro, o erudito cabalista Salomão Navarro, se apaixonou por uma mulher não judia quando chegou a Reggio, na Itália, casou-se com ela e renegou sua religião"[112]. Quando Navarro apos-

111. R. Judá al-Buttaini, que vivia em Jerusalém na primeira metade do século XVI, insistia em seu *Sullam ha-Aliyya* (*A Escada da Ascensão*, um manual cabalístico que trata dos nomes divinos e de combinações de letras necessárias à contemplação mística prática) que era absolutamente proibido utilizar fórmulas cabalísticas, "mesmo para levar a efeito o advento do messias, conquanto isto seja a coisa mais importante e urgente para todos os mundos", a menos que houvesse prova definitiva de "que era vontade e desejo de Deus" trabalhar neste sentido. Judá al-Buttaini era contemporâneo e amigo de Abraham ha-Levi, o autor da primeira versão da história de Della Reyna. *Kiriat Sefer*, XXII, 1946, p. 170.

112. Sasportas, *Tsitsat Nobel Tzvi*, p. 136. Em sua autobiografia (citada por Bartolocci; *Biblioteca Magna Rabbinica*, IV, 1693, p. 526, Navarro afirma que sua

tasiou já ancião em 1664, vivia na mesma cidade de Reggio seu companheiro cabalista de Jerusalém, R. Natan Shapira, que morreu alguns anos depois, no apogeu do movimento sabataísta, como judeu piedoso.

VII. CABALISMO NA POLÔNIA. AS EXPECTATIVAS MESSIÂNICAS PARA O ANO DE 1648. REAÇÕES CONTEMPORÂNEAS AOS GRANDES MASSACRES DAQUELE ANO

Em meados do século XVII, o movimento que partiu de Safed e o lurianismo, em particular, ganham toda a Diáspora. O impacto foi maior na Itália e Polônia e o estudo do fenômeno neste último país merece ser aprofundado. Simone Luzzatto, erudito italiano que não nutria simpatia pela Cabala e fazia o possível para minimizar-lhe a importância, resume a situação, quando escreve em 1638, "os judeus não devem aceitar seus ensinamentos [dos cabalistas], embora muitos deles os recebam com alegria, especialmente nos países do leste e na Polônia"[113]. Luzzatto, habilmente, evita mencionar seu próprio país, embora saibamos que o cabalismo polonês foi nutrido por influências italianas não menos do que as palestinas. Aqueles, entre os cabalistas poloneses, que não podiam ir até a Terra Santa, dirigiam-se à Itália a fim de ali estudar com os mestres. Os dois maiores propagandistas da Cabala na Polônia, na segunda metade do século XVI, eram Matatias Delacrot de Cracóvia e Mordecai Yaffe de Lublin. Seus comentários sobre os escritos clássicos dos primeiros autores espanhóis nos revelam discípulos fiéis dos cabalistas italianos. O comentário de Delacrot sobre o *Shaarey Orá* (*As Portas da Luz*) de Joseph Gikatila e o comentário de Mordecai sobre o *Comentário do Pentateuco* de Menahem Recanati foram os primeiros produtos do cabalismo polonês a serem impressos naquele tempo. O grande número de obras cabalísticas que flui dos prelos de Cracóvia e Lublin desde o fim do século XVI prova que havia uma autêntica demanda por este tipo de literatura. O interesse

mulher judia, que veio com ele de Jerusalém, foi batizada dois meses depois dele, em agosto de 1644. Navarro podia estar mentindo ou, então, Sasportas tentava denegrir ainda mais o apóstata.

113. Simone Luzzatto, *Discorso circa il Stato de gli Hebrei...*, Veneza, 1638, fol. 80 a e b. Uma observação similar foi feita em 1624 pelo cabalista Aarão Berakhya Módena em seu *Ashmoret ha-Boqer*, Mântua, 1624, fol. 247b.

popular pela Cabala era tão vivo que, desde 1570, Rabi Moisés Isserles sentiu-se impelido a protestar enfaticamente contra o entusiasmo da "turba ignorante" pela sabedoria cabalística:

> Muitos, entre a "turba dos iletrados", lançaram-se sobre os estudos cabalistas, que são um deleite para os olhos, particularmente os ensinamentos dos últimos mestres que expuseram as doutrinas de maneira clara e pormenorizada. E, especialmente, agora que livros cabalistas como Zohar, a obra de Recanati e o *Shaarey Orá* [de Gikatila] estão disponíveis em edições impressas, qualquer leitor pode dedicar-se a seu estudo, acreditando penetrar em seu significado, quando, na verdade, é impossível entender estas coisas a menos que sejam expostas oralmente por um mestre. Não apenas os eruditos tentam estudá-los, mas também pessoas comuns, que não sabem discernir entre a mão direita e esquerda e que andam na escuridão, incapazes de explicar [sequer] uma porção do Pentateuco ou um capítulo do mesmo com o comentário de Rashi, precipitam-se para o estudo da Cabala. [...] Uma simples moeda em uma caixa causa um barulho enorme e qualquer pessoa que tenha inalado apenas um pouco de [Cabala] orgulha-se disto, discorrendo em público sobre o tema – mas ele terá que prestar contas [no dia de julgamento].

Uma geração mais tarde, R. Samuel Edeles adverte contra "os que passam o tempo – mesmo na juventude – estudando a Cabala", e acrescenta: "Cumpre-nos protestar contra quem discorre [sobre a Cabala] em público"[114].

Os protestos de Isserles e Edeles não parecem ter sido muito eficazes e a Cabala, com o apoio dos principais rabinos, deitou raízes profundas na Polônia. A primeira edição do *Pardes Rimonini* (*O Jardim das Romãs*) de Cordovero foi editado em Cracóvia em 1592. Os sábios e eruditos da comunidade – os sucessores de Isserles – estudaram a obra com fervor e o ilustre talmudista R. Joel Sirkes escreveu um comentário sobre ela [115]. O sistema de Cordovero foi preservado entre os cabalistas poloneses mesmo após a chegada do lurianismo, sendo possível provar a falsidade da opinião corrente de que o lurianismo conquistou a Polônia imediatamente após a morte de Isaac Luria. As lendas acerca da atividade de Israel Sarug na Polônia e acerca de sua visita a Salomão Luria (morto em 1574) a fim de ensinar-lhe a Cabala luriânica não tem fundamento histórico[116]. Até o final do século

114. Isserles, *Torát ha-Olah*, III, cap. 4; Edeles, *Novellae* sobre o B. Hagigá 13a.

115. MS. Oxford 1805[1]. S.A. Horodezky *Três Séculos de Judaísmo Polonês*, (hebraico), Tel Aviv, 1946, p. 85, cita um *responsum* escrita por volta de 1617 no qual Sirkes aconselha a excomunhão de um médico em Amsterdã que falara zombeteiramente da Cabala.

116. A natureza lendária da história surge da análise de uma versão anterior, ver *Kiriat Sefer*, V, 1929, p. 161.

XVI, chegaram à Polônia apenas ecos frágeis do novo ensinamento luriânico. De tempos em tempos, um emissário da Terra Santa trazia alguns extratos escritos de Luria ou de Vital, mas jamais uma obra completa ou uma exposição sistemática da doutrina, suscetível de exercer uma influência intelectual ou social. Sarug visitou a Polônia após 1600, trinta anos ou mais após a morte de Luria. Ali permaneceu um certo tempo, causando grande impressão sobre os rabinos poloneses a quem revelou os mistérios das transmigrações e as raízes de suas almas, como havia feito na Itália[117]. Aproximadamente na mesma época, os escritos de Menahem Azariá Fano e de outros cabalistas italianos começaram a chegar à Polônia, alguns dos quais já eram atribuídos a Luria. Simultaneamente, importantes trechos dos escritos de Vital começaram a circular e os cabalistas poloneses receberam ambos os tipos de literatura literárias como a autêntica doutrina luriânica. Não há dúvida de que, na primeira metade do século XVI, a Polônia, mais particularmente sua região meridional, como Galícia, Podólia e Volínea, era o palco de um considerável renascimento cabalístico[118].

A Cabala polonesa não se distinguia pela originalidade de suas especulações, mas por outros fatores. Em primeiro lugar, havia a fusão quase total – confusão, talvez, fosse o termo mais apropriado – de elementos provenientes da cabala de Cordovero e da cabala de Luria. Alguns cabalistas consideravam esta confusão condenável, uma vez que não era permissível harmonizar as

117. A citação de Sarug feita por Abraão Hayot (Chajes) em *Holekh Thamin* 1634, fol. 55a (um erro de página, pois, na verdade, é fol. 54a), não se encontra em nenhuma parte nos escritos de Sarug. Parece que Hayot ouviu a declaração do próprio Sarug durante a visita deste último à Polônia. Lendas posteriores antedataram a visita em uma geração. A viagem de Sarug é confirmada por uma tradição familiar mencionada de passagem por Abraão Segal Heller. Na introdução de sua edição do *Yalqut Shimoni*, Heller menciona que R. Israel Sarug, "um dos mais eminentes discípulos de Luria, disse de meu avô, R. P. [inhas] ha-Levi Horovitz, que sua alma era (uma reencarnação do) do santo tanaíta R. Pinhas b. Yair". Pinhas Horovitz, cunhado de Moisés Isserles, morreu em Cracóvia em 1618, não havendo razão para duvidar desta tradição preservada em sua família.

118. Foi um judeu húngaro, Judá Kohen de Buda quem publicou a primeira obra luriânica na Polônia: *Tiqunei Shabat*, Cracóvia, s.d., provavelmente entre 1609 e 1612. Em sua introdução, impressa apenas na primeira edição, ele relata que os rabinos de Cracóvia, ao mesmo tempo que o encorajavam a publicar o livro, conseguiram que ele omitisse qualquer exposição teórica da Cabala luriânica e que limitasse o material cabalístico em seu manual litúrgico a breves alusões, instruções de devoção e outros elementos desta natureza. A primeira obra autenticamente luriânica escrita e publicada na Polônia foi o *Ziz Saday*, Lublin, 1634, de Judá b. Moisés Aarão Samuel de Lublin.

diferentes correntes da Cabala e tratá-las como um único sistema[119]. No entanto, era justamente isto que os cabalistas poloneses estavam fazendo com grande entusiasmo. Tudo era grão para o seu moinho, a tradição clássica da Cabala espanhola, assim como os ensinamentos do Hassidismo alemão. Esta tendência sincretista é ilustrado pelos escritos de dois dos maiores cabalistas poloneses da época, Aryeh Leyb Pryluk e Natan Shapira, grão-rabino de Cracóvia (morto em 1633)[120]. O último é de interesse especial a este respeito. Shapira era uma das principais autoridades talmúdicas e, sua profunda sabedoria, dizia-se, maravilhava os contemporâneos. Cada sábado, ele pregava "palavras mais doces do que o mel, grandes princípios [de fé] derivados do Zohar e de outras obras cabalísticas"[121]. Seu método homilético aparece em seu *Megaleh Amuqot* (*O Revelador das Coisas Profundas*)[122], célebre durante várias gerações, mas que dificilmente pode ser descrito como uma obra luriânica em sentido estrito. Shapira constrói suas exegeses de passagens do Pentateuco – especialmente, Deuteronômio 3,23, para o qual oferece duzentas e cinqüenta e duas interpretações diferentes – não por meio de uma aplicação metódica de um sistema teórico; contenta-se antes em "explicar" um texto oferecendo um certo número de interpretações ou homílias, apoiado em diversos "princípios" cabalísticos por vezes contraditórios, retirados das mais variadas fontes[123]. Ele não parece sequer consciente da incompatibilidade dos elementos que combina. A ausência de um interesse teórico puro e a predominância homilética obscurecem as qualidades específicas dos diferentes sistemas. Todos os sistemas e tradições adquirem o mesmo valor e abrem igualmente caminho para a compreensão dos mais profundos mistérios. É difícil reconhecer nesta atitude o lurianismo ortodoxo. O procedimento de Shapira, que oferece, em uma obra atualmente perdida, mil explicações à letra *alef* da

119. Moisés Zacuto, *Cartas*, Livorno, 1790, fol. 5a, critica fortemente um outro cabalista italiano, Salomão Rocca, por haver confundido diferentes correntes de pensamento cabalístico (a escola de Cordovero, a de Luria etc.) em seu comentário ao livro de orações *Kavanot Shelomo*, 1670.

120. Não deve ser confundido com o cabalista Natan Shapira de Jerusalém, que também viveu em Cracóvia antes de partir para a Palestina.

121. Berakhya Berakh (discípulo de Natan Shapira), na introdução ao *Zera Berakh*, Cracóvia, 1646.

122. A primeira parte, acerca da Oração de Moisés (Deuteronômio 3), foi publicada em Cracóvia, em 1637; a segunda, acerca de outras porções do Pentateuco, em Livorno, 1795.

123. Incluindo o *Sodey Razaya* de Eleazar de Worms e o *Sefer ha-Kavanot*, Veneza, 1620. A obra de Vital, uma antologia baseada em seus próprios escritos, era a única peça autêntica impressa naquela época.

primeira palavra do Levítico, pode ser mais bem entendido como um eco do método talmúdico particular elaborado em seu país. Suas diversas interpretações da "Oração de Moisés" apresentam forte semelhança, de um ponto de vista formal, com o método dialético aplicado a textos legais talmúdicos conhecido como *pilpul*. Outro traço característico da literatura cabalística polonesa é a proeminência da *gematria*, o sistema de cálculo dos valores numéricos de palavras e letras na exegese e interpretação. Certamente, os cabalistas poloneses não foram os primeiros a jogar com os números para exprimir suas idéias num sentido, em parte homilética, e em parte, especulativa. O método da *gematria* havia sendo desenvolvido e utilizado pelos primeiros *hassidim* alemães, a seguir, por Menahem Azariá Fano, particularmente, em sua versão do *Kanfey Yonah* (*As Asas da Pomba*) de Moisés Jonas, que se tornou uma das principais fontes do cabalismo luriânico então corrente. Um mundo, contudo, separa a utilização relativamente simples e antes austera da *gematria* por parte destes autores e as surpreendentes, por vezes fantásticas, construções numéricas do *Megaleh Amuqot*, cujo autor foi descrito, com razão, como "ébrio de números"[124].

Um traço ainda mais marcante nos escritos dos grandes cabalistas poloneses é a forte preocupação com a doutrina da *qelipá* e do "outro lado", o aspecto tenebroso e demoníaco do mundo. Aqui, como em outas questões, sua originalidade não residia na formulação de idéias básicas. As noções da *qelipá*, de seu poder no mundo e da necessidade de combatê-la, provêm do Zohar e – mais recentemente – da Cabala luriânica. Isto não impede que a fascinação única pela esfera do mal e uma concepção extremamente pessoal desta fossem típicas da Cabala polonesa. Em nenhuma outra parte encontramos cabalistas tão indiferentes a aspectos teóricos e a pormenores doutrinários do mistério da Divindade. De toda a gama de ensinamentos luriânicos sobre a retração, a quebra dos vasos e a restauração, somente os elementos que enfatizaram a luta pessoal do homem contra as diversas *qelipot*, individuais, por assim dizer, assumiam para eles um significado real e vital. Mas a tarefa mística de eliminação de diferentes *qelipot* pressupõe um conhecimento exato da natureza e do nome da *qelipá* em questão. O resultado foi um desenvolvimento extraordinário de uma demonologia estranha e fantástica, cuja melhor ilustração, em nossa época, são, ao que eu saiba, as histórias de Isaac Bashevis Singer. Esta maneira de ver as sombras do lado demoníaco do mundo em todas as manifestações da vida humana não encontra paralelo em outras tradições cabalísticas. O leitor da literatura cabalista do século XVII polonês é confrontado com legiões de *qelipot* irrompendo de um estranho universo mitológico que não se encontram nos textos anteriores.

124. O matemático Y. Ginzburg, em um excelente artigo sobre Natan Shapira no *ha-Tequfá*, XXV, 1929, pp. 488-97, disse que "ele pensava em números como nós pensamos em palavras" (p. 497).

A figura mais notável a esse respeito foi R. Samson b. Pesah de Ostropol, que morreu como mártir à frente de sua congregação de Polonoie na Ucrânia durante os massacres de 1648. R. Samson continua sendo um enigma não resolvido. Em vida, já era considerado um dos maiores cabalistas do país e, após a morte, sua reputação cabalística persistiu por muitas gerações. Corriam rumores de que ele havia sido o messias da Casa de José, morto durante as "aflições messiânicas". Dizia-se a seu propósito, assim como em relação a outros grandes cabalistas (José Karo, por exemplo), que possuía um *magid*, isto é, um mentor celeste, angelical, que lhe aparecia todos os dias para ensinar a ele os mistérios da Cabala. As revelações de um *magid*, o profeta Elias ou outros visitantes celestiais, ocasionalmente serviam para dar sanção a especulações originais e audaciosas. O apelo à revelação celeste tomou o lugar do apelo mais usual à antiga tradição oral. Do ponto de vista psicológico, estes *magidim* eram produtos de níveis inconscientes da psique dos cabalistas, cristalizando-se no nível consciente como entidades psíquicas. Os *magidim*, anjos sagrados ou almas de santos desaparecidos, falando seja *ao* cabalista seja *por* sua boca (freqüentemente com voz diferente da habitual) tinham seus correspondentes no "outro lado" sob a forma de *dibukim*, demônios ou almas maléficas que se apoderavam de criaturas infelizes ou mentalmente doentes. Os contemporâneos de R. Samson sabiam que seu *magid* o havia advertido acerca dos massacres iminentes e que fora sob ordem do *magid* que R. Samson havia pregado repetidamente e exortado o povo a arrepender-se durante as prédicas na sinagoga. De fato,

> houve grande arrependimento em todas as congregações, mas não surtiu efeito porque o decreto [divino] já havia sido selado. E quando os inimigos vieram e cercaram a cidade, o cabalista [R. Samson] dirigiu-se à sinagoga acompanhado de trezentos membros de sua congregação, todos grandes eruditos e todos vestidos com suas mortalhas e envoltos em seus xales de oração. Ali, permaneceram em prece até que os inimigos entraram na cidade e todos foram mortos na sinagoga, sobre solo santo[125]

125. Natan Hanôver, *Yeven Mesulá*, fol. 6; ver também Gurland, *le-Qorot ha-Guezerot al Yisrael*, fasc. 2, 1888, pp. 19, 25.

R. Samson foi considerado o principal propagandista da Cabala luriânica na Polônia. Entretanto, suas elocuções, estas exposições cabalísticas subsistentes apresentam um sério enigma, na medida em que não oferecem ponto de contato com os ensinamentos da escola luriânica[126]. Sua principal preocupação é com os nomes das forças do "outro lado" e com o conhecimento dos poderes de santidade suscetíveis de sobrepujá-las e aniquilá-las. Elas constróem uma mitologia nova, e por vezes extremamente artificial, pela combinação de letras e jogos numéricos. Além desta demonologia, não há traço de nenhuma compreensão conseqüente do mistério da Divindade e do cosmos místico[127]. Nossa assertiva de que esta Cabala é totalmente independente do lurianismo pode parecer estranha à luz das inúmeras referências de R. Samson aos "escritos luriânicos". Na verdade, porém, todas estas citações – sejam elas pretensamente provenientes do próprio Luria ou de outras fontes "luriânicas" – são espúrias, jamais aparecendo nos textos originais. Muito freqüentemente, seu teor encontra-se em flagrante contradição com o caráter geral do autêntico ensinamento de Luria.

Neste ponto, estamos lidando, muito provavelmente, com uma produção pseudo-epigráfica, cujas características sugerem não haver sido ela composta nem na Itália, nem na Polônia. Seu próposito é óbvio. Ocultando-se atrás de nomes e livros inexistentes ou atrás da vaga designação de "escritos luriânicos" (cuja finalidade real e conteúdo eram desconhecidos), os cabalistas poloneses poderiam exprimir suas inovações e cismas de seus corações e as emoções – quem sabe, temores – que animavam suas vidas. Usava-se o nome de Luria com toda a liberdade porque a lenda

126. Natan Hanôver escreve que R. Samson "compôs um comentário do Zohar segundo a Cabala de Isaac Luria, mas jamais foi impresso". Este comentário (*Mahané Dan*) é citado repetidamente nos fragmentos existentes dos escritos de R. Samson, mas não revela nenhum traço de lurianismo autêntico.

127. Os cabalistas poloneses citavam uma interpretação messiânica do versículo 24,16 de Isaías elaborado por R. Samson (por exemplo, Eliezer Fishel de Stryzov, *Midrash la-Perushim*, Zolkiev, 1800, fol. 57c. Natan Shapira de Jerusalém interpreta de igual modo este versículo como uma profecia messiânica, em *Tuv ha-Arets*, fol. 38, e *Torá Natan*, Lvov, 1894, fol. 20a. Como estas interpretações se apóiam sobre as palavras "Glória (*Tzvi*, em hebraico) ao Justo" (isto é, ao messias), não é surpreendente vê-las retomadas posteriormente e exploradas pelos seguidores de Sabatai Tzvi. É evidente que, originariamente, nenhuma destas interpretações pretendia referir-se ao nome Tzvi, embora Tishby sustentasse o contrário (cf. *Caminhos de Fé e Heresia* [em hebraico], 1966, p. 285). Shapira faz estas observações em nome de R. Abraão Hizquni, que morreu antes do início do movimento sabataísta.

luriânica, assim como a hagiografia popular, *Shibhey ha-ARI*, estavam amplamente difundida naquela época, enquanto as teorias luriânicas eram ainda inacessíveis à maioria dos cabalistas. No entanto, se os escritos luriânicos autênticos eram inacessíveis por causa do embargo imposto pelos rabis da Palestina, que consideravam impuro até mesmo o ar de todos os outros países, substitutos poderiam ser facilmente produzidos no local, mediante acréscimos feitos livremente aos poucos panfletos luriânicos que alcançavam a Polônia. Estes acréscimos representam a contribuição original dos cabalistas poloneses. Atribuindo suas idéias a autoridades anteriores, dissimulavam a verdadeira dimensão e originalidade destas inovações, afogando suas contribuições específicas no grande mar da pretensa Cabala luriânica. Neste ponto, não podemos deixar de nos interrogar acerca da natureza da relação das citações pseudo-epigráficas presentes ao longo dos escritos de R. Samson e seu *magid*. Ao que saibamos, tais citações são o produto da mesma operação psíquica que atinge seu clímax com o aparecimento do *magid*. Se assim for, cumpre-nos dizer que a principal fonte da nova doutrina da *qelipá*, o *Sefer Qarnayim* (*O Livro do Cosmos*), atribuído a R. Aarão Kardina[128], foi escrito pelo próprio R. Samson, que compôs igualmente o comentário *Dan Yadin*. Nos primeiros tempos parece que houve suspeitas quanto à autoria, de R. Samson, do texto principal. Eliezer Fichel de Stryzov, um comentarista do livro no século XVIII, protestou[129] contra a "opinião corrente", segundo a qual R. Samson "havia escrito o texto principal do *Sefer Qarnayim*, mostrando, a seguir, 'as riquezas de seu glorioso reino' [isto é, sua grande erudição] no comentário *Dan Yadin*, do qual fez uma 'moldura de ouro para guarnecê-lo' ". Todos estes escritos, tanto o texto como o seu comentário, estão bastante distantes da atmosfera espiritual da *Ets Haim* (*A Árvore da Vida*) de Vital e dos escritos da escola italiana de Israel Sarug e seus discípulos. Em que medida sua estranha demonologia reflete crenças populares judaicas na Ucrânia e na Volínia – do que se conhece muito pouco – a qual é a

128. O *Sefer Qarnayim* com o comentário *Dan Yadin* foi publicado pelo sobrinho de R. Samson em Zolkiev, 1709. O livro não apresenta nenhum ponto em comum, nem na linguagem, nem no conteúdo, com o *Igeret ha-Teamim*, embora R. Samson quisesse claramente dar a impressão de que ambas as obras eram do mesmo autor. É difícil deixar de suspeitar que "R. Aarão de Kardina" fosse uma personagem puramente fictícia.

129. Na introdução a seu comentário *Parashat Eliezer*, impresso juntamente com o *Sefer Qarnayim* em Zytomir, em 1805.

contribuição pessoal[130] do autor permanece uma questão em aberto.

Uma conclusão aparece claramente: a Cabala polonesa em sua idade de ouro, isto é, no início do século XVII, consiste em idéias luriânicas enxertadas num fundo de concepções novas e originais, elaboradas pelos próprios cabalistas poloneses. O aspecto popular e quase folclórico de muitas destas certamente contribuiu para sua ampla difusão, e as distingue agudamente dos sistemas cerradamente tecidos de Cordovero, Luria e Sarug. Foi, em grande parte, devido a este caráter assistemático e apresentação homilética que a Cabala polonesa, durante muito tempo, deixou de influenciar a teoria cabalista. O movimento sabataísta na Polônia levou a esforços esporádicos para tratar de maneira sistemática as noções cabalistas fundamentais, mas o caráter eminentemente sabataísta destas tentativas é evidente. Contudo, não pode subsistir dúvida alguma sobre a grande popularidade dos estudos cabalistas na Polônia. Em 1660, cerca de um século após os ataques de Moisés Isserles contra o estudo popular da Cabala, R. Jacó b. Moisés Termeles, um cabalista que havia ensinado em Volínia por muitas décadas, comentou a difusão dos ensinamentos de Cordovero e Luria da seguinte maneira:

> Eles [os mistérios cabalistas] espalharam-se por todos os cantos... eles são conhecidos em todos os portais... e a terra está cheia de conhecimento. Na verdade, tudo, do pequeno ao grande, é inteligível nos mistérios de Deus. Este é meu conforto em minha aflição: contemplar o desejo ardente e a ânsia veemente de nossos contemporâneos por esta sabedoria oculta, e todos – o povo como os sacerdotes, pequenos e grandes – desejam ser admitidos no mistério do Senhor e viver por meio dele. Certamente, isto significa que a nossa salvação está próxima[131].

R. Moisés Isserles, em sua época, tentara[132] harmonizar a tradição racionalista da filosofia judaica com as doutrinas da

130. R. Samson aplica o símbolo cristão da Virgem Santa à Shekhiná. Sua intenção polêmica e anticristã aparece claramente ao concluir a discussão do assunto com as palavras: "e compreenda este [assunto a partir de minhas breves alusões], pois é impossível explicá-lo plenamente por causa do perigo" – perigo cuja ameaça provinha certamente dos cristãos se viessem a ouvir falar dessa blasfemia judaica; ver o *Dan Yadin* sobre o *Sefer Qarnayim*, cap. XII (comentário ao versículo 50,1 de Isaías).

131. Jacó Temerles, em sua aprovação a um livro de oração segundo o rito cabalístico, que seu discípulo Haim Buchner pretendia publicar a partir de um manuscrito da Palestina. O livro de orações nunca foi publicado, mas Buchner estampou a aprovação de Temerles na introdução a seu *Or Hadash*, Amsterdã, 1672-1675).

132. Em sua *Torá ha-Olah* (*A Lei da Oferenda Ardente*), Praga, 1569.

Cabala e enfatizar sua identidade básica. Mas os tempos haviam mudado e a Cabala não mais buscava a proteção da filosofia. A terrível catástrofe de 1648 apenas acentuou essa tendência.

As idéias cabalistas, notadamente o messianismo místico, tornaram-se feições regulares da mensagem das grandes pregadores da Polônia. De fato, o sermão popular contribuiu tanto para a difusão da Cabala entre um grande público como os livros de oração e os manuais de devoção e de moral. O mais célebre pregador nos anos que precederam e se seguiram imediatamente a 1648, R. Berakhya Berakh, guardava ainda alguma reserva em seus sermões, embora não hesitasse em propagar as doutrinas cabalistas (particularmente, a metempsicose) em seus escritos. Suas homílias, publicadas com o título *Zera Berakh* (*A Semente Abençoada*), exibem acentuadas diferenças, neste respeito, entre a primeira parte, anterior ao grande massacre, e a segunda, que apareceu em 1662. Enquanto a primeira parte exprime total aprovação das homílias de R. Natan Shapira (o mestre do autor), construídas "com os princípios da Cabala, proclamadas publicamente", a segunda apresenta total reviravolta. É verdade que R. Berakh considerava os dialéticos e casuístas do Talmud responsáveis pela terrível provação, mas, ao mesmo tempo, critica o interesse público pela Cabala, de um modo que fornece um complemento eloqüente às efusões entusiastas de Jacó Temerles. R. Berakhya escreve:

> Vi algo escandaloso no âmbito dos estudos cabalísticos [...], pois o próprio nome *Cabala* ["tradição"] indica tratar-se de uma transmissão individual e que não deve ser revelada [publicamente]. [...] Mas agora apareceram homens presunçosos que abusam da coroa [da sabedoria celestial], transformando-a numa pá para se alimentarem. Eles escrevem livros sobre assuntos cabalísticos, obtêm a permissão para imprimi-los e depois se põem a mascateá-los para "dividi-los [isto é, distribuí-los] no seio de Jacó". [...] Eles revelam coisas ocultas e secretas a grandes e pequenos, chegando até a mesclar invenções de seus corações com ensinamentos cabalísticos [autênticos], a ponto de tornar impossível distinguir entre as palavras dos mestres cabalistas e suas próprias adições. [...] Eles proferem, assim, penosas palavras contra Deus [revelando] o que Ele havia oculto. Mas mesmo se se contentassem em copiar fielmente as palavras dos mestres cabalistas, seu pecado seria demasiado grande para ser suportado, pois tornam pública esta sabedoria e convertem-na em o objeto de conversas correntes, tanto mais quanto estendem suas mãos contra o Santuário. Sei que os rabis dos tempos antigos se mantinham afastados desta ciência porque temiam que ela pudesse ter sido alterada por pessoas não qualificadas, como vemos atualmente. [...] Que os sábios de nossa geração me perdoem se eu disser que eles são os responsáveis por este abuso, pois deram aprovação e licença para a impressão [destes livros],

recomendando-os, justificando e exaltando-os até o céu, por onde se tornaram falsos testemunhos em favor de mentirosos[133].

Esta explosão de cólera foi, muito provavelmente, ocasionada pela publicação de *Emeq ha-Melekh* de Naftali Bacharach, que provocou também a crítica e a ira de outros cabalistas. Haim ha-Kohen de Alepo, o guardião da tradição pura de Vital, até sugeriu que Bacharach havia corrompido com seus acréscimos – muitos dos quais provenientes de Israel Sarug e de sua escola – o verdadeiro ensinamento luriânico[134].

O protesto de Berakhya Berakh é um testemunho eloqüente da efetividade da propaganda cabalista em seu tempo; mas, por maior que tenha sido esta eloqüência, ela parece ter sido especialmente ineficaz – mesmo com relação a ele mesmo. Pois, após suas denúncias virulentas, surge como uma espécie surpresa que algumas de suas homílias se baseiem em ensinamentos do Zohar e em citações de seu mestre Natan Shapira. Berakh, ao final sua carreira, tornou-se ardoroso seguidor de Sabatai Tzvi e escreveu em relato entusiasmado acerca de sua peregrinação ao messias em Galipoli. Os escritos de outros pregadores na Polônia, muitos dos quais emigraram para a Alemanha e para a Holanda, estão impregnados de doutrina cabalista – embora de um gênero muito particular, combinando elementos peculiares à tradição polonesa e outros provenientes da Cabala de Safed, cuja produção se difundia em todos os lugares[135].

A catástrofe de 1648, a agitação e os massacres subseqüentes 1655 abateram-se como um golpe terrível sobre o judaísmo polonês. Foi uma das ironias trágicas da história que 1648, o ano do terror, tenha sido foco das mais fervorosas esperanças de redenção. Depois que todas as datas mencionadas no Zohar e em outras fontes anteriores já haviam decorrido, os cabalistas apegaram-se a uma passagem do Zohar que, sem se referir à vinda do messias (o qual, segundo passagens do Zohar, deveria chegar pouco depois de 1300), prometia a ressurreição final dos mortos para o ano de 1648: "No ano 408 [1648] do sexto milênio, aqueles

133. "Introdução", *Zera Berakh*, segunda parte, Amsterdã, 1662.

134. Haim ha-Kohen, no final da introdução a *Meqor Haim;* Amsterdã, 1665; cf. G. Scholem em *Tsion*, V, 1939-1940, p. 235.

135. Os escritos de Aarão Samuel Kaidanover (*Tiferet Shemuel*) e Bezalel de Kobriyn (*Amudeyha Shibah* e *Qorban Shabat*) são exemplos deste tipo de literatura. É no círculo de pregadores cabalísticos, da Polônia que podemos encontrar a origem do *Midrash Peliá*, literalmente, o *midrash* "espantoso" – porque paradoxal e, aparentemente, ilógico; ver *SS*, I, pp. 69-70, nº 3.

que jazem pó irão levantar-se [...] O versículo [bíblico] refere-se a eles como 'filhos de Heth'[136] porque irão despertar no ano 408. Como está escrito [Lev 25,13]: 'Neste ano do jubileu tornará cada homem à sua possessão'. Ao final *deste*[137] ano tornará cada homem à sua possessão, isto é, à sua alma que é sua [verdadeira] possessão e herança"[138]. Esta passagem foi posteriormente interpretada além do seu sentido literal e os cabalistas de Safed, da Itália e da Alemanha proclamaram o ano 408 como a data final da redenção. Moisés Cordovero também compartilhava desta opinião, comentando do seguinte modo a insensibilidade do povo diante da iminente da redenção:

E se disserem, "Já não vemos nossos símbolos" [Salmos 74,9] não se admirem com o fato [...], pois nossos pecados são a causa disso e, especialmente, a profanação do nome de Deus por aqueles que, entre nós [se converteram ao cristianismo] durante as [recentes] perseguições. Embora não atrasassem a data da redenção, eles a ocultaram de modo que sua luz permanecesse invisível até o momento fixado. Mas nenhum destes acontecimentos será posterior ao ano 408 e alguns ocorrerão mais cedo, como a ressurreição [dos mortos] na Terra Santa, que procederá à ressurreição fora da Palestina em quarenta anos. E a redenção pode até ocorrer antes, se esta for a vontade de Deus[139].

Outros pormenores interessantes acerca da seqüência de acontecimentos messiânicos são fornecidos por Naftali Bacharach de quem já aprendemos que, em cada geração, vive um santo que é digno de ser o messias e que sua revelação depende do processo de transmigração e seleção das almas. Assim, é-nos relatado no *Emeq ha-Melekh*[140] que

até este dia aguardamos Deus, o Senhor; e Ele nos mostrará a luz [cf. Salmos 118,27], verterá, do alto, sobre nós Seu espírito santo e recriará [o messias]. Ele iluminará nossos olhos com Sua Lei, tomará a Terra de Israel a Ismael, pois está escrito a seu respeito [Ismael] "e o multiplicarei extraordinariamente, e dele farei uma grande nação" [Gênesis 17,20; 21,18]. O valor numérico da [palavra hebraica] "farei" é 407, o que significa que, até o ano 407 [1647], ele será uma grande nação, mas, a partir de então, os méritos advindos de sua circuncisão [cf. Gên 17,23 ss.] deixarão de existir [...] e no ano 408 o messias tomará dele o reino.

136. O valor numérico da palavra hebraica *Het* é 408.

137. O valor numérico desta palavra em hebraico é 5408.

138. Zohar, I, 139b. A passagem encontra-se nos mais antigos manuscritos do Zohar, não havendo nenhuma razão de pensar – como faz Graetz – que se trata de uma interpolação posterior.

139. Ver *Or ha-Hamá* sobre Zohar II, 10a, para uma citação abreviada da afirmação de Cordovero.

140. Fol. 33b; ver também 68a e 79a.

E embora esteja dito [no Zohar] que esta é a data da ressurreição, isto não constitui nenhuma objeção, pois, devido a nossos pecados, os anos passaram [sem que o messias chegasse, de modo que seu advento deverá coincidir com a ressurreição] [...] "*Neste* ano do jubileu revertereis cada um à sua possessão", isto é, o ano 408, um período de graça e uma destas datas propícias ao fim, contadas a partir do dia em que o rei Ismael capturou Constantinopla, e este é o sentido secreto de [Salmos 132,14]: "*Este*[141] é para sempre o lugar de seu repouso".

Em 408, "as luzes da liberdade e do jubileu" aparecerão e "extirparão inteiramente as legiões da impureza e os filhos da iniqüidade não mais afligirão a Israel como antes"[142]. Então, cada israelita conhecerá a sua família e a sua tribo e os segredos da Torá não serão mais ocultos. As "fontes da salvação", que não são outra coisa que a Torá do messias, serão reveladas; são os "mistérios que o Ancestral dos Dias[143] dissimulou, que Ele havia decretado que não seriam revelados até o advento do redentor [...] que nos salvará dos flagelos da cegueira e das cortinas que nos separam [dos mundos superiores]". Uma vez revelados os mistérios do Ancestral dos Dias, sua

iluminação será manifesta embaixo [...] É por isso que se ordenou que nem os mistérios, nem os mundos [superiores] deveriam ser revelados antes da plenitude do "tempo de aceitação"; [...] Por causa disto foram punidos muitos dos que estudaram os mistérios com orgulho e desdém, mas não com desejo, ânsia e grande anelo, com pranto, jejum e grande espera [como fez Haim Vital quando estudou com Isaac Luria]. [...] E, diferentemente dos eruditos atuais [que se orgulham de um saber que não possuem] [...] [um mestre] deveria resguardar os mistérios da Torá ao conhecimento das pessoas, mesmo se estiverem no rol dos grandes da Terra, a menos que reconheça que ele [o discípulo] bebe avidamente o ensinamento místico, com orações e um desejo ardente, pois não nos é possível reconhecer os graus [da perfeição] das poucas almas elevadas[144].

No entanto, o "tempo da aceitação", a data prevista para salvação, revelou-se como a do desastre. R. Natan Shapira, que morreu quinze anos antes da revolta de Chmielnicki, assinalou um paradoxo semelhante com respeito aos massacres da Primeira Cruzada. Pois "o ano de 4856 [1096] era um 'tempo de aceitação' e uma das datas [possíveis] apontadas para o fim, como está indicado pelo versículo [Lev 25,24] 'dareis resgate à terra'[145]. É por isto que houve, naquela época, grandes perseguições na Alemanha e na França a fim de levar o [povo] ao arrependimento; mas como eles não se arrependeram, não conheceram a redenção"[146]. A idéia de que um momento messiânico propício pode-se transformar num período de calamidades já aparecia nos escritos cabalistas compostos após a expulsão da Espanha. Os autores citavam profecias anteriores, tais como do livro do século XIV *Peliá*, pelos quais a redenção viria no ano 5250 (1490), como indicado em Jó 38,7, "quando as estrelas da alva juntas alegremente cantavam"[147]. Ao invés, o ano *beron* (1492) trouxe a expulsão.

Os cabalistas que passaram pelos massacres em 1648 descobriram um símbolo adequado nesta transformação paradoxal da data da redenção num tema amiúde recorrente no Zohar. O Zohar[148] distinguiu entre a forma aramaica *qets ha-yamin* e a forma hebraica *qets ha-yamim* ("ao fim dos dias"). A expressão aramaica que aparece em Daniel 12,12 também pode ser lida "ao fim da mão direita", com referência ao final dos dias anunciado sob prescrição da "mão direita" de Deus, isto é, seu atributo de Misericórdia. A outra prescrição, o fim dos dias, segundo a mão esquerda, simboliza a ação das forças maléficas e do atributo do Severo Julgamento; ela é indicada pela expressão *miqets yamim*, que inicia tantas histórias bíblicas de desgraça e aflição – a começar pelo relato do assassínio de Abel em Gênesis 4,3. No Zohar, este trocadilho simbólico não possui nenhum significado histórico ou temporal, mas foi precisamente esta dimensão que os cabalistas lhe atribuíram. Aqui estava um símbolo adequado ao que ocorrera. O fim segundo a mão direita convertera-se num fim segundo a mão esquerda; as forças da impureza tornaram-se poderosas e causaram terríveis calamidades. "O fim dos dias é chamado 'isto', cujo valor numérico é 408 [1648]. Era, portanto, uma data adequada para a redenção, mas por causa de nossos inúmeros pecados – assim me disseram – o fim de *ha-yamin* teve de dar lugar ao fim de *ha-yamim*, e, assim, sobreveio 'o fim de toda a carne'."[149] Um dos mártires de 1648, R. Yehiel Michael De Nemi-

141. Cujo valor numérico é 408.
142. *Emeq ha-Melekh*, fol. 123c.
143. Uma das mais elevadas e cultas "configurações" da emanação divina.
144. *Emeq ha-Melekh*, fol. 126a.
145. O valor numérico de "dareis" em hebraico é 857.

146. Berakhya Berakh (*Zera Berakh*, segunda parte) citando Natan Shapira. A passagem foi reproduzida por Judá Loew Pochawitzer de Pinsk, *Qeneh Hokhmá*, Frankfurt/Oder, 1681, fol. 2c.
147. O valor numérico de *ron* em hebraico ("cantavam") é 250.
148. Por exemplo: Zohar I, 54a, 62b e 210b; ver também *Midrash Tehilim* sobre Salmos 137. Acerca da distinção entre um final dos tempos "direito" e "esquerdo", ver Abraão b. Huja, *Megulat ha-Megaleh*, 1924, p. 110.
149. R. Israel Yafe de Shklov (n. 1640), *Tiferet Yisrael*, Frankfurt/Oder, 1774), fol. 36a.

rov, é citado dizendo que o morticínio planejado por Haman, que não ocorreu por causa do arrependimento de Israel, teria sido apenas adiado para o ano 1648, e que o Livro de Ester conteria uma alusão a isto[150]. Por outro lado, acreditava-se também que os terríveis sofrimentos haviam apressado a vinda da redenção; tratava-se, de fato, das dores messiânicas. "Graças ao sofrimento dos mártires daquele tempo, as almas libertaram-se da *qelipá* e tornaram-se 'almas da redenção'. Portanto, aproximou-se a redenção"[151]. Expondo Jeremias 30,7, uma grande autoridade rabínica calculava por meio de *gematria* que a frase "é tempo de angústia para Jacó" fazia referência ao ano 1648, "mas, por causa disto [ou seja, como resultado direto dos sofrimentos], ele há de ser salvo"[152].

O sentimento de que os massacres marcavam o início das "dores de parto" da era messiânica exprimiu-se em vários relatos dos acontecimentos. Interpretava-se o próprio nome do inimigo como um acróstico da frase em hebraico "as dores de parto do messias estão vindo ao mundo". De fato, o valor numérico das palavras "dores messiânicas" é igual a 408[153]. "Não apenas a ressurreição dos mortos [prevista para aquele ano pelo Zohar] deixou de ocorrer, mas, ao contrário, dezenas de milhares foram mortos e não enterrados e os cães comeram de sua carne [...] Mas, embora a ressurreição não tivesse ocorrido, as dores messiânicas começaram."[154] R. Sabatai Horovitz, o filho de célebre autor do *SHeLaH*, lamentava-se em seu canto fúnebre.

> No ano 408 do sexto milênio,
> Eu esperava em meu coração sair livre,
> Mas [ao invés disto] eles deliberaram astutamente destruir Teu povo[155].

Os rabis italianos exprimiram idéias semelhantes. R. Judá Asahel de Buono escreveu em 1652 que as tribulações "que foram enrolados e subiram pelo nosso pescoço [cf. Lam. 1,14] em diferentes tempos e em diferentes modos nos quatro cantos da

150. *Idem, Or Yisrael*, Frankfurt/Oder, 1802, fol. 122c.
151. *Idem, ibidem*.
152. *Idem, ibidem*.
153. HMYL (a designação usual em hebraico de Chmielnicki) = *Hebley Mashiah Yabu la-Olam*; cf. Gurland, *op. cit.*, II, p. 27.
154. Gurland, *op. cit.*, I, p. 12.
155. *Idem*, III, p. 19.

terra [...] são os sinais precursores de nosso messias e anunciam a redenção de nosso exílio"[156].

A agitação que se seguiu aos morticínios e misérias de 1648 continuou por um certo tempo. Renovadas perseguições durante a guerra russo-sueca (1655-1656) intensificaram o sentimento de crise. Em 1674, um renomado pregador, R. Isaac, o Reprovador (cunhado de R. Samson de Ostropol), resumiu assim a experiência de sua geração: "A diferença entre as [simples] dores do exílio e as dores messiânicas é que as primeiras 'deixaram um espaço entre rebanho e rebanho' [isto é, são intermitentes, cf. Gênesis 32,17], enquanto as dores messiânicas são ininterruptas. De fato, desde 1648 até a presente data, não tivemos descanso"[157]. Após a aparição de Sabatai Tzvi, R. Jacó b. Salomão de Lobsenz descobriu outra referência aos problemas de 1648 e 1656 em Zacarias 6,12: "Eis aqui o homem cujo nome é Renovo [*Semah*], e ele brotará do seu lugar". Por meio de um jogo das palavras hebraicas, o versículo poderia ser interpretado como uma profecia do advento de Sabatai Tzvi, em conseqüência das tribulações daqueles anos [158]. Outros pregadores, após a amarga desilusão, procuravam dar uma explicação satisfatória para o significado exato das profecias cabalísticas. Argumentavam que estas profecias se referiam a um reavivamento da "prece, penitência e caridade", expressão cujo valor numérico em hebraico é 408. Portanto, "408" não designa um ano específico, mas uma renovação da oração e do arrependimento[159]. Semelhante pregação, contudo, não pôde impedir que os judeus da Polônia e Alemanha tivessem aguda consciência de crise e de crescente pressão do "jugo do exílio" nos anos anteriores à aparição de Sabatai Tzvi[160]. A análise e descrição das diversas correntes e elementos que contribuíram para a formidável tensão messiânica daqueles anos parecem ter deixado um só enigma: por que o messias não surgiu do judaísmo polonês ou alemão?

156. *RÉJ*, vol. XXV, p. 212. A carta foi escrita com vistas a uma missão para resgatar os prisioneiros dos pogroms de 1648.
157. Isaac Mokhiah em sua introdução a *Shibrey Luhot*, Lublin, 1680, de seu tio R. Michal de Nemirov.
158. *Shem Yaakov*, Frankfurt/Oder, 1716, fol. 26d.
159. Ver, entre outros: *Or Hadash*, fol. 52a., citando R. Phoebus de Viena e R. Heshel de Cracóvia, *Hanukat ha-Bayit*, Piotrkov, 1900, p. 44.
160. R. Natan Shapira de Jerusalém, pregando em Reggio (Itália) pouco antes de 1664, explica que nas partes mais setentrionais a Diáspora existia "um exílio mais difícil de suportar, como a dos [judeus da] Polônia e da Rússia, possa o Senhor ter piedade deles". Esta citação de um sermão de Shapira figura em catálogo manuscrito dos MSS. que pertenciam (antes de 1903) à coleção de R. Isaac Alter em Varsóvia, MS. nº 45, fol. 238.

VIII. MESSIANISMO UTÓPICO NA CRISTANDADE: QUILIASMO E MOVIMENTOS MILENÁRIOS

Concluindo esta investigação sobre o pano de fundo do movimento sabataísta, retornaremos mais uma vez, de um ângulo diferente, ao tema dos aspectos revolucionários do messianismo apocalíptico. Discutimos, brevemente, as manifestações de uma tendência revolucionária na escatologia judaica antes do movimento sabataísta e seu conflito com a tendência contrária que procurava livrar o messianismo de seu caráter utópico e revolucionário. Neste ponto, pode ser útil relancear alguns conflitos semelhantes no cristianismo. A analogia com conflitos cristãos pode contribuir para a compreensão da explosão sabataísta e de seus desdobramentos. Com efeito, alguns autores sustentaram – sobre bases que nos parecem insuficientes – existir uma conexão causal entre o movimento sabataísta e certos movimentos milenaristas contemporâneos no mundo cristão. Mesmo inexistindo semelhante relação, manifestações aparentemente similares do *Zeitgeist* merecem um exame mais aprofundado.

O cristianismo oficial – tanto o católico como o protestante – tradicionalmente apresentou as esperanças messiânicas do judaísmo, em termos pouco lisonjeiros, como materiais e carnais, em comparação à sua própria concepção mais espiritual. Os judeus, de outro lado, tendiam a orgulhar-se desses supostos defeitos. Não viam nenhum progresso espiritual em uma concepção messiânica que abdicara da esfera histórica e negara que a redenção fosse um ato público, manifesto nesta terra, na alma *e* no corpo. Orgulhavam-se da recusa em trair seus ideais e desconfiavam de uma espiritualidade cuja redenção não se realizaria nem na terra nem no céu. Em realidade, contudo, havia, mesmo no mundo cristão, tendências que não renunciaram à histórica realização da utopia messiânica. Embora estas tendências fossem condenadas pelos porta-vozes oficiais do cristianismo como "judaicas" ou "judaizantes", sua influência e significado estavam longe de ser menos prezíveis.

Essas tendências heterodoxas enraizavam-se, certamente, nas origens históricas do cristianismo e na mensagem de Jesus sobre a iminência do advento do reino dos céus. O sentido exato desta mensagem suscitou problemas para a primeira geração de cristãos, assim como para os eruditos modernos confrontados com a questão da escatologia, por tanto tempo obscurecida e minimizada na teologia oficial. Um dos principais resultados da pesquisa moderna foi um retorno, às vezes envergonhado e discreto, a concepções judaizantes originariamente rejeitadas. Será que a mensagem de Jesus fazia referência a uma dimensão particular da existência humana ora redimida ou será que a proclamação da chegada iminente do reino celestial – ou de sua presença entre ou dentro de nós – se vincularia, de algum modo, ao mundo histórico? Não é necessário entrar aqui em pormenores exegéticos com respeito às afirmações ambíguas e contraditórias nos Evangelhos e nas Epístolas de Paulo. O assunto já foi discutido em uma das obras mais apaixonantes de investigação histórica, *A Busca do Jesus Histórico*, de Albert Schweitzer. Segundo Schweitzer, o messianismo apocalíptico de Jesus era fundamentalmente judaico e todas as tentativas de expurgar deste a visão utópica de um reino messiânico na terra são vãs. Tais crenças messiânicas oferecem grande interesse ao nosso presente objetivo por causa de seu papel na história subseqüente do cristianismo, onde aparecem como a "Segunda Vinda" e o "milênio".

A própria Igreja primitiva vivia na certeza da Segunda Vinda. Se, na primeira vinda, Jesus havia sido o servo sofredor, até a morte, na Segunda Vinda (*parousia, adventus*), apareceria como vencedor e juiz do mundo. Descrições da Segunda Vinda eram moldadas em Daniel 7,13-14: "e eis que vinha com as nuvens do céu um como o Filho do homem e dirigiu-se ao Ancião [...] Foi-lhe dado domínio e glória e em reino, para que os povos, nações e homens de todas as línguas o servissem; o seu domínio é domínio eterno, que não passará e o seu reino jamais será destruído". Não se sabia se esta predição indicava uma aparição de natureza terrestre com características terrenas, conforme a escatologia judaica ou se descartava todos os elementos políticos, históricos ou terrestres. Os próprios autores do Novo Testamento dividiam-se a esse respeito. Os Atos, as Epístolas de São Paulo e, particularmente, os três primeiros Evangelhos refletiam a crença "judaica", enquanto o autor do Quarto Evangelho forneceu a primeira formulação da opinião contrária. A apresentação mais cabal da *parousia*, enquanto aparição de natureza terrestre, encontra-se no Apocalipse de São João. Este livro, o último do Novo Testamento, estava bem longe das crenças simples dos primeiros apóstolos que, segundo Atos 16, podiam ainda perguntar ao Cristo ressuscitado: "Senhor, será este o tempo em que restaurarás o reino a Israel?" Embora o reino de Israel não mais interessasse ao autor do Apocalipse, sua metamorfose do reino em um domínio do messias e de seus santos recebeu um lugar privilegiado em sua visão escatológica. O Apocalipse, repleto como estava de um intenso ódio aos governantes da terra e à prostituta da Babilônia, a

saber, o Império Romano, tornou-se um dos livros mais revolucionários da literatura. Composto durante as perseguições do reinado do imperador Domiciano, o livro pretendia dar força e coragem aos mártires cristãos. As visões exaltadas de seu autor estavam de acordo com a tradição apocalíptica judaica – acrescentada de elementos cristãos – mas bem longe de qualquer coisa que pudesse ser chamada de "amor cristão". Elas mostraram ser uma fonte inesgotável de inspiração a todos os sonhadores revolucionários sob a égide da Igreja cristã. As profecias acerca da última guerra, um desenvolvimento da profecia de Ezequiel sobre a guerra de Gog e Magog, e a figura do Anticristo (que, sem dúvidas, originariamente simbolizava os perseguidores romanos da Igreja), aplicavam-se notavelmente bem a todos os detentores do poder e a todos contra os quais os exegetas do Apocalipse pretendiam revoltar-se. O rumo tomado pelas interpretações do Apocalipse formam um dos mais importantes capítulos da história do utopismo messiânico[161]. O livro adquiriu uma forma perigosamente explosiva quando seitas extremistas e movimentos reformistas declararam que o Anticristo não era outro senão o Papa e que a prostituta da Babilônia era a Roma Católica e a Igreja Católica.

Na escatologia do Apocalipse, a visão do milênio – evidentemente, originária da visão de Daniel sobre a quarta besta ocupa – um lugar importante. Daniel falara da queda da besta quando "veio o Ancião, e fez justiça aos santos do Altíssimo; e veio o tempo em que os santos possuíram o reino" (Dan 7,22). O autor do Apocalipse faz, preliminarmente, uma descrição simbólica da guerra final, ao cabo da qual Satanás ficaria preso por mil anos num abismo e, então, continua: "E eu vi também tronos, e nestes sentaram-se aqueles aos quais foi dada autoridade de julgar, e eu vi as almas dos decapitados por causa do testemunho de Jesus, e por causa da palavra de Deus, e que não haviam adorado a besta, nem tampouco a sua imagem [...] e viveram e reinaram com Cristo durante mil anos" (Apoc 20,4). A visão faz referência a um milênio messiânico, concebido como um período de transição entre a vitória do messias e o Juízo Final, antes do qual Satanás "se soltaria de sua prisão" por pouco tempo. A Segunda Vinda é coroada pela instauração sobre a terra do reino dos santos que reinarão junto com o messias durante um período no qual Satanás não teria nenhum poder. A afinidade desta expectativa com a concepção judaica tradicional da era messiânica é evidente.

161. Sobre a história do apocalipse cristão e as interpretações do Apocalipse de São João, ver a ampla investigação de L. E. Froom, *The Prophetic Faith of Our Fathers*, 4 vols., Washington, 1950-1954. O autor era um teólogo adventista, portanto na linha dos quiliastas cristãos. Ver também Walter Nigg, *Das ewige Reich*, Zurique, 1944, e Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, Londres, 1957.

Os capítulos 19 a 22 do Apocalipse revelaram-se ao longo da história da Igreja cristã como um obstáculo embaraçoso. A princípio, estes capítulos foram interpretados como o estabelecimento do reino dos céus na terra, que seria combinado até mesmo com a restauração do reino de Israel após a sua conversão a Cristo, como disse Paulo na Epístola aos Romanos. Mas a partir do terceiro século da era cristã ganhou terreno a tendência que procurou descartar-se desta interpretação literal e não quis contar o milênio do reino celeste a partir da futura aparição de Jesus, mas desde sua primeira revelação[162]. Por algum tempo, a controvérsia, surgida do profundo e amargo desapontamento com o atraso da *parousia*, campeou entre "judaizantes" e "espiritualistas" em torno da interpretação do Apocalipse. "Toda a história do cristianismo, até este dia, isto é, a sua história interna real, baseia-se no atraso da *parousia*, na não ocorrência da *parousia*, no abandono da escatologia e, conseqüentemente, no progresso e conclusão do processo de 'desescatologização' da religião[163]." Na medida em que a Igreja adquiria uma posição dominante, seus dirigentes tornaram-se mais e mais sensíveis às implicações revolucionárias e aos perigos utópicos do Apocalipse; conseqüentemente, eles jogaram todo o seu peso na balança para superar as tendências milenaristas que passaram a julgar heréticas. Tertuliano, o mais proeminente defensor da interpretação literal entre os primeiros pais da Igreja, poderia ainda sustentar contra Marcion que "confessamos e cremos de que um reino sobre a terra nos havia sido prometido [...] na Jerusalém celestial, que descerá sobre a terra para um milênio de anos após a ressurreição", argumentando que seria "justo e digno de Deus que seus servos se alegrassem no lugar [na terra] onde sofreram tormentos em seu nome"[164]. No mesmo sentido, os rabinos medievais citaram o Salmo 90,15 : "Alegra-nos por tantos dias quanto nos tens afligido, por tantos anos quanto suportamos a adversidade", sustentando que a era messiânica deveria ser igual em duração ao período de sofrimento e exílio. Mas tais argumentos e concepções

162. Cf. H. Bietenhard, *Das tausendjährige Reich*, Berna, 1944.

163. A. Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus*, (Nova York, 1957, p. 360. Ver também J. Klausner, *From Jesus to Paul*, Boston, 1961, pp. 539.

164. Tertuliano, *Adversus Marcionen*, III, 24.

tornaram-se logo inaceitáveis aos olhos dos grandes teólogos cristãos, que tratavam a crença no messianismo terreno e num reino de santos como "quiliasmo" e seus adeptos de "quiliastas" (do grego *chilias*, "1 000"). O antigo conflito entre a herança do pensamento grego – que nunca se inclinou ao apocalipse – e o judaísmo atingiu um novo clímax no seio da Igreja cristã por ocasião da controvérsia milenarista. Os porta-vozes teológicos da mentalidade "grega" denunciavam o quiliasmo como uma "heresia judaica" e sustentavam que um reino limitado no tempo seria destituído de valor religioso. O quiliasmo foi oficialmente condenado no Concílio de Éfeso (431 d.C.) como um "erro e ilusão". A rejeição oficial do milenarismo, contudo, não podia impedir que a tradição quiliástica sobrevivesse em indivíduos assim como em diversos grupos ou seitas. O elemento essencial do quiliasmo não é, certamente, o número 1 000, mas sua insistência tenaz em interpretar literalmente as profecias messiânicas. O milenarismo cristão, como o apocalipse popular judaico, preservaram tanto os aspectos catastróficos como os elementos utópicos da escatologia messiânica. No devido tempo, outras esperanças e idéias, nascidas de uma combinação de fatores religiosos, políticos e sociais, cristalizaram-se ao redor dessas crenças messiânicas. As autoridades eclesiásticas estavam plenamente conscientes do caráter revolucionário destas esperanças e desejos, opondo-se-lhes devidamente. A oposição oficial, conquanto conseguisse conter as tendências quiliásticas, contribuiu igualmente a manter sua força latente e influência, particularmente em tempos de crise.

O milenarismo passou por inúmeras transformações e desenvolvimento. Uma de suas formulações mais importantes e interessantes encontra-se nos ensinamentos do abade calabrês Joaquim de Floris (morto em 1202). Para Joaquim, e seus inúmeros discípulos do fim da Idade Média, a visão do anjo "voando pelo meio do céu, tendo um evangelho eterno para pregar àqueles que residem na terra, e a cada nação, e tribo, e língua e povo" (Apoc 14,6) continha o segredo de uma nova concepção da história, que é dividida em três períodos refletindo as três figuras da Trindade. A natureza oculta da Divindade torna-se plenamente manifesta na sucessão dos períodos históricos. O primeiro período, de Abraão a Jesus, é a era do pai e do domínio da Lei. O segundo período, começando com o nascimento de Jesus, é a era do Filho do homem e do reino da Igreja e suas ordenações. O terceiro período, cujo início Joaquim aguardava para meados do século XIII, seria a era do Espírito Santo, onde somente o espírito reinaria. Todas as formas de realidade exterior desapareceriam e o

significado místico do Evangelho se tornaria manifesto. A carga explosiva do ensinamento joaquimita evidenciou-se quando reformadores radicais e entusiasmados transformaram a noção de um "evangelho sempiterno" numa palavra de ordem da nova revelação, contida nos escritos de Joaquim e de outros autores. Uma concepção anarquista da liberdade dos filhos de Deus poderia facilmente invocar a autoridade de um evangelho que rejeitara todas as formas e leis exteriores. Estas tendências cristalizaram-se nos setores mais radicais da Ordem dos Franciscanos, e a luta da Igreja Católica para suprimi-las constitui um dos episódios mais dramáticos da história religiosa da Idade Média. Os discípulos de Joaquim chamavam-se de *spirituales* e, enquanto "homens de espírito", criticavam vivamente as faltas e corrupções da Igreja "segundo a carne". Tais críticas ilustram a vitalidade de um ideal utópico, que sobreviveu inclusive numa atmosfera onde a noção originária e "materialista" de um reino milenarista terreno de há muito tinham deixado de desempenhar qualquer papel[165]. Ao mesmo tempo, as formas mais inocentes e populares do milenarismo continuavam a existir. No movimento hussita e, mais particularmente, na tendência radical taborita, os anseios quiliásticos de perfeição nesta terra assumem, pela primeira vez, o caráter de uma revolução social[166]. Os taboritas, na primeira metade do século XV, foram a primeira seita cristã a pregar doutrinas comunistas invocando o comunismo ideal da Igreja primitiva em Jerusalém, como descritos nos Atos dos Apóstolos.

Na agitação geral que se desencadeou com a Reforma no início do século XVI, o milenarismo revelou tanto poder de inspiração como de destruição. O messianismo milenarista assumiu caráter revolucionário em três grandes movimentos históricos. Foi a força motivante de Thomas Münzer, o líder espiritual da revolta camponesa alemã de 1525, chamado, com justiça, de "teólogo da revolução"[167]. Também foi a fonte de conflitos permanentes no seio da seita dos anabatistas, cuja influência foi considerável no curso dos primeiros decênios da Reforma. A luta pela supremacia entre moderados e radicais terminou com um dos mais

165. Sobre o movimento joaquimita e os *spirituales*, ver E. Benz, *Ecclesia Spiritualis*, 1934, e J. Huck, *Joachim von Floris und die joachitische Literatur*, 1938.

166. Sobre a persistência deste elemento na história taborita subseqüente, ver W. Nigg, *op. cit.*, pp. 184-96.

167. Ernst Bloch, *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*, 1921. Escrito após a revolução bolchevique, este estudo, uma retomada expressionista da obra de Karl Kautsky, é um livro de propaganda que advoga uma síntese do quiliasmo religioso e do comunismo político moderno.

célebres episódios da história do messianismo político. Em 1534, o ativismo messiânico de um grupo extremista holandês levou à proclamação do reino de Sion e o estabelecimento de um reino de terror apocalíptico em Münster, na Vestfália. O fracasso desta revolução messiânica amorteceu por um longo período de tempo a propaganda quiliástica[168], levando ao desenvolvimento de um milenarismo místico "clandestino" em torno do holandês David Joris (morto em 1556), que lembra, num certo sentido, a clandestinidade do movimento sabataísta após a apostasia de Sabatai Tzvi. O milenarismo anabatista, em sua forma extrema, encontrou na pessoa de David Joris um messias que – ao contrário de Sabatai Tzvi – também era profeta, teólogo e apóstolo de movimento[169]. A bem dizer o impacto do messias anabatista não é, nem remotamente, comparável ao do movimento sabataísta. Não obstante, o que foi dito é suficiente para mostrar a impossibilidade de compreender a história religiosa do protestantismo inicial sem levar em conta violentas e prolongadas controvérsias entre quiliastas e seus adversários. (A mesma análise poderia ser aplicada à Igreja Ortodoxa russa.) Não devemos ficar supresos ao ver os milenaristas do século XVI compartilhar o destino de seus predecessores na Igreja Católica um milênio antes. O papel assumido por Lutero na repressão da revolta camponesa é bastante conhecida. A Confissão de Augsburgo de 1530, a principal profissão de fé luterana, elaborada por Philipp Melanchton, condena explicitamente a crença quiliástica no reinado dos santos do Altíssimo sobre esta terra como uma "doutrina judaica". Uma carta escrita por Melanchton uma semana antes da composição da Confissão de Augsburgo testemunha que a propaganda militar e apocalíptica de Salomão Molkho, que causou tão profunda comoção no seio do judaísmo, chegou a seu conhecimento, irritando-o sobremaneira[170]. A inserção de uma condenação explícita do quiliasmo "judaico" na declaração de maior autoridade da fé luteranapode ter sido uma reação à agitação messiânica de Molkho.

168. Comparar o relato, com viés simpático, destes grupos milenaristas por Rufus M. Jones, *Studies in Mystical Religion*, Londres, 1909, pp. 369-427, com a descrição hostil de R. A. Knox, *Enthusiasm*, Londres, 1950, pp. 71-75.

169. Acerca de David Joris, ver Gottfried Arnold, *Unpartheyische Kirchen und Ketzer-Historien*, 1740, I, 876-899, 1313-1500; Nippold, "Leben, Sekte und Lehre des David Joris", em *Zeitschrift für historische Theologie, 1863-1864*; Roland Bainton, *David Joris*, Leipzig, 1937.

170. Bietenhard, *op. cit.*, p. 112. O nome de Molkho não é mencionado nesta carta, cujo contexto histórico e importância escaparam a Bietenhard. A data, contudo, não pode deixar dúvidas acerca das circunstâncias aludidas.

Foi, no entanto, no movimento-puritano na Inglaterra e seus equivalentes no continente – especialmente os Irmãos Boêmios – que o quiliasmo se inscreveu mais vivamente como corrente histórica. Durante a grande crise do século XVII inglês, os grupos milenaristas extremos gozaram de crescente influência e sucesso e, por certo tempo, os Homens da Quinta Monarquia[171] controlaram o Parlamento. Mesmo depois de Cromwell ter entrado em conflito com eles em 1653 e dissolvido o "Parlamento de Santos", suas concepções continuaram a exercer influência considerável. O movimento quacre nasceu em círculos da Quinta Monarquia e, nos primórdios, apresentava todos os sintomas característicos – a seguir obscurecidos – de um movimento basicamente milenarista. Em 1656, apenas poucos anos antes do grande despertar messiânico, James Nayler, um simples camponês, entrou em Bristol, em meio a gritos de *Hosana*, como o rei de Israel, o Sol da Retidão, o primeiro dos profetas e o primogênito de Deus[172]. Uma experiência visionária pessoal combina-se à profecia bíblica para inspirar os profetas e dirigentes quiliastas em sua utopia política particular. Sectários milenaristas foram os primeiros a defender publicamente os direitos dos judeus e a proclamar a restauração do reino de Israel como parte essencial da realização do milenarismo. Alguns, como Jan Amos Comenius, o líder venerado de um grupo de Irmãos Boêmios vivendo na Holanda, e Peter Serrarius, conseguiram estabelecer contato com os eruditos judeus locais.

Não obstante, não se deve superestimar a influência do milenarismo sobre o movimento sabataísta, como fizeram alguns eruditos judeus. O despertar messiânico nutriu-se de fontes internas. Apenas uma pequena minoria de judeus vivia na época em países protestantes, onde o quiliasmo pode ser considerado um fator de importância nos negócios públicos. De fato, apenas os judeus do norte da Alemanha e da Holanda poderiam ter possivelmente sofrido tal influência. É mais do que duvidoso que os judeus da Rússia (pouco numerosos) tivessem conhecimento – muito menos sofrido influências – das expectativas dos círculos quiliastas da Rússia com referência ao ano 1666, que posteriormente se tornou um motivo da separação entre a Igreja Ortodoxa de Moscou e os cismáticos (*raskolniki*). O punhado de judeus marranos de Londres dificilmente pode ser considerado um fator histórico

171. "Quinta" Monarquia porque o reino dos santos iria suceder os quatro reinos das bestas do Livro de Daniel.

172. Cf. Emilia Fogelklou, *James Nayler, the Rebel Saint*, Londres, 1931.

significativo. Não há nenhuma prova de que o quiliasmo cristão contemporâneo tivesse desempenhado algum papel na preparação dos corações judeus para o advento do redentor. Não subsiste também prova alguma para confirmar as hipóteses de Graetz e outros acerca de uma influência de crenças milenaristas dos negociantes ingleses e holandeses de Esmirna sobre os sonhos de Sabatai Tzvi em sua juventude. O contrário parece ser a verdade. Alguns círculos quiliastas aguardavam o segundo advento para o ano 1666, baseando os cálculos sobre o "número da besta" revelado no Apocalipse, 13,18, como 666. Do mesmo modo que os cabalistas centravam suas especulações no ano 408 (1648) mencionado no Zohar, os cristãos que calculavam o final dos dias apegavam-se a seu número messiânico, interpretando-o como designando o ano 1666, quando a besta seria subjugada e o reino dos santos estabelecido. Mostrar-se-á mais adiante que estes cálculos não tiveram influência sobre a erupção sabataísta de 1665; o sincronismo é acidental. A mera analogia, porém, já é interessante, vista sob a perspectiva de um clima religioso similar. Os movimentos milenaristas ilustram suficientemente as potencialidades revolucionárias inerentes precisamente àquelas formas de messianismo que a Igreja sempre suspeitava serem influenciadas por concepções judaicas. Estas tendências revolucionárias expressaram-se na história do cristianismo pelo menos tão intensamente quanto no judaísmo, onde durante inúmeras gerações as autoridades rabínicas exerceram um controle bastante firme. A explosão sabataísta não foi menos significativa para o judaísmo do que os movimentos quiliastas análogos foram para o cristianismo. De fato, o judaísmo foi afetado de modo mais profundo. Quanto mais enraizada na alma judaica se encontrava a esperança messiânica, mais sérios e conseqüentes deveriam ser os efeitos da explosão.

T-33673
UMESP
Biblioteca - IFCH

2. Os Primórdios de Sabatai Tzvi (1626-1664)

I. AS ORIGENS E JUVENTUDE DE SABATAI. SEUS ESTUDOS CABALÍSTICOS E SEU "MISTÉRIO DA DIVINDADE"

Para compreender a personalidade de Sabatai Tzvi, devemos começar perguntando: Quem foi este homem que iniciou o movimento messiânico que leva seu nome? Que tipo de pessoa era? O que fez? Qual foi seu papel no movimento? Ao tentar responder a estas questões, poderemos, talvez, vislumbrar mais claramente a natureza e o desenrolar de acontecimentos a ele associados, assim como as causas que levaram à erupção e à espetacular expansão do poderoso movimento messiânico.

De início, acreditava terem os historiadores exaurido a biografia de Sabatai Tzvi. Restava pouco a fazer, ou assim parecia, a não ser para especialistas da Cabala, que poderiam, ainda, elucidar os aspectos teóricos do movimento sabataísta, com, compreensão talvez mais simpática do que os historiadores estavam dispostos a demonstrar. Mas descobri, rapidamente, que estava enganado, pois, mesmo com relação a meros fatos históricos e biográficos, sem mencionar a ideologia do movimento, permanecemos longe de conhecer toda a verdade e necessitamos de mais informação. Parece-me que as fontes, tanto antigas como recentes, reveladas durante as últimas quatro décadas, podem aumentar nossa compreensão da personalidade de Sabatai Tzvi muito além

das expectativas dos eruditos anteriores. Muitos pormenores, particularmente do início de sua vida, permanecem ainda obscuros. Mas parece agora possível pintar uma imagem mais satisfatória de Sabatai Tzvi, mesmo sem recorrer ao método da reconstituição utilizado por muitos romancistas e dramaturgos mais antigos que preenchiam as lacunas com a imaginação, quando as fontes lhes faltavam.

Sabatai Tzvi nasceu em Esmirna, em 9 de Av – data que relembra a destruição do Primeiro e Segundo Templos – no ano 5386 (agosto de 1626). Era comum chamar as crianças nascidas num *shabat* de Sabatai e o dia 9 de Av daquele ano caiu, de fato, num *shabat*. O nome Sabatai, assim, confirma a veracidade de uma data de outro modo suspeita, pois o 9 de Av é uma data "teológica", amoldando-se perfeitamente à antiga tradição rabínica, segundo a qual a data da destruição do Templo deveria também ser a do nascimento do messias. É provável que tanto o dia como o ano estejam corretos e, se, de fato, Sabatai nasceu no dia 9 de Av, que caiu num *shabat*, então 5386 (1626) deve ser o ano de seu nascimento, e nem 5384 nem 5385, mencionados em três fontes antigas, são alternativas possíveis. Uma carta escrita de Constantinopla em novembro de 1666 declara ter ele nascido em 1625, mas, ao mesmo tempo, afirma que o nome Sabatai lhe fora dado por ter nascido num *shabat*[1]. Igualmente, Leyb ben Ozer, no manuscrito ídiche original de suas recordações de Sabatai Tzvi, escrito em Amsterdã no começo do século XVIII, anota, primeiro, o ano 5384, mas, depois, corrige o número 4 para 5; posteriormente, retoma a primeira data, uma vez que escreve ter Sabatai Tzvi, em 5408 (1648), vinte e quatro anos[2].

1. *Relation de la veritable imposture du faux Messie des Juifs, nomé Sabbatay Sevi* (doravante citado como *Relation*), p. 12. O panfleto, escrito por um clérigo católico (Jacó Becherand?) que se encontrava em Constantinopla em 1666, e impresso em Avignon na primavera de 1667, é a fonte até agora não reconhecida do relato holandês *Beschryvinge van Leven en Bedyrf... van den Gepretendeerten Joodsen Messias* (Haarlem, 1667). Este panfleto holandês, a que Graetz e outros se referem como "Carta de Gálata", é apenas uma versão condensada do original francês. Para um outro relato contemporâneo de um jesuíta italiano, ver S. Simonsohn, "A Christian Report from Constantinople regarding Shabettai Sevi (1666)", em *JJS*, XII, 1961, pp. 33-58.

2. O manuscrito ídiche original destas memórias, *Beschreybung von Shabsai Tsevi*, está atualmente em posse de Zalman Shazar, presidente do Estado de Israel. Anteriormente, fazia parte da coleção de R. Carmoly (morto em 1876) quem, provavelmente, o comprou da família do autor (Rosenkranz). Assim também a versão em hebraico das memórias de Leyb ben Ozer, em *Torá ha-Qenaot*, de Jacó Emden; Lemberg, 1870, p. 4. Thomas Coenen (*Ydele verwachtinge*

Outras fontes, particularmente, a *Visão de Rabi Abraão*, um apocalipse composto por Natan de Gaza, no começo do movimento messiânico, em 1665, apresentam a data de 5386 (1626): "Vêde, um filho nasceu para Mordecai Tzvi no ano 5386"[3]. Pode-se, seguramente, supor que Natan obteve sua informação do próprio Sabatai Tzvi. De outro lado, uma tradição segundo a qual Sabatai nascera em 5385 parece ter estado em voga em alguns círculos que disseminaram a propaganda sabataísta nos primeiros dias do movimento. Possuímos um documento que se apresenta como "o texto de uma carta enviada de Safed à cidade de Lunel, no ano de 5385", mas que é, na verdade, apenas a versão revisada de uma carta de propaganda bem anterior, composta entre 1525 e 1530. Numa versão posterior, narra-se que um homem, de aproximadamente vinte e oito anos, teria vindo a Safed no ano de 5385. Seu nome era David – clara alusão à aventura messiânica de David Reubeni, no século XVI – e, além de suas histórias a propósito das Dez Tribos perdidas (tomadas de uma outra fonte muito anterior), anunciava o nascimento do messias, filho de David. Embora nenhuma menção a Sabatai Tzvi seja feita, é muito provável que a carta tenha sido reescrita em círculos sabataístas, e incorpore uma tradição em separado sobre seu ano de nascimento[4]. Se ele nasceu em qualquer outro sábado e não em 9 de Av, então 1625 pode bem ser o ano correto. Neste caso, Sabatai Tzvi teria, ele mesmo, transferido seu nascimento para uma data "teologicamente" desejável e, conseqüentemente, substituído 385 por 386. Entre os sabataístas, a data aceita era, por certo, aquela fornecida pelo próprio Sabatai e fixada por ele, na maré montante do movimento, como uma festa especial, "o nascimento de nosso Rei e Messias". Leyb ben Ozer relata, aparentemente com base na autoridade de seu parente Abraão Kokesh de Vilna, que vira Sabatai Tzvi em 9 de Av de 5426 (1666), que Sabatai dissera

der Joden, Amsterdã, 1669) não menciona o ano de nascimento de Sabatai, mas indica (p. 8) que ele tinha vinte e dois ou vinte e quatro anos na época de seu primeiro casamento. Segundo esta cronologia, o casamento deu-se antes de sua primeira manifestação messiânica em 1648; assim, 1624 e 1626 podem ser datas possíveis para seu nascimento. A informação de Coenen sobre este ponto não é confirmada por outras fontes.

3. Sasportas, *Tsitsat Nobel Tzvi*, editado, a partir de um manuscrito do Dr. Z. Schwarz, por Isaiah Tishby, Jerusalém, 1953, p. 158. A data de Kahana (21 de Adar de 384) deve-se à sua confiança em manuscritos tardios e alterados do calendário de festas sabataístas (ver *SS*, I, p. 84, nº 3).

4. Descobri esta carta em um manuscrito de *Toey Ruá* em Nova York e a descrevi em *Zion*, VII, 1942, pp. 172-173.

então contar "quarenta anos naquela data", como aludiam as Escrituras (Salmos 95,10): "Durante quarenta anos fiquei aborrecido com essa geração, e disse: É povo de coração transviado"; mais ainda, ele lhe mostrara na Bíblia e em textos cabalísticos muitas alusões à sua idade e à sua revelação aos quarenta anos de idade. É evidente, portanto, que a data tradicional de 1626 remonta ao próprio Sabatai.

Sua família vivia na Grécia até o pai, Mordecai Tzvi, ter-se mudado para Esmirna, que se transformava em importante centro de comércio levantino. Em nenhuma parte se especifica o seu lugar de origem, na Moréia, Grécia, mas, tomando-se a Moréia em sentido mais restrito, isto é, o Peloponeso, pode-se supor provir a família de Patras, a maior comunidade judaica do Peloponeso. De fato, encontramos um membro da família, Samuel Tzvi, mencionado como testemunha de um casamento em Patras no ano de 1614[5]. O nome Tzvi é desconhecido entre os sefarditas, seja como prenome, seja como sobrenome, sendo provável que tanto o nome como a família sejam de origem asquenazita. Segundo Emanuel Frances, Sabatai Tzvi "pertencia a uma família asquenazita (originária da Alemanha) que passou a residir lá"(em Esmirna)[6]. Este pormenor seria de considerável interesse se pudesse ser corroborado; mas até agora não se achou nenhuma referência a isto em outras fontes e o relato de Emanuel Frances não é de todo confiável, contendo várias imperfeições. Muitos dos judeus que viviam na Grécia não descendiam de exilados espanhóis e, mesmo se a família Tzvi não fosse sefardita, isto não implica ter sido necessariamente asquenazita. Há apenas uma outra evidência relevante sobre este assunto. Enviados poloneses que visitaram Sabatai em 1666 relataram (ver cap. 6) ter ele repreendido a um deles em alemão (ou ídiche), dizendo: "*Schweig*" ("Calese")[7]. No entanto, não se deve inferir que conhecia mais do que algumas palavras em alemão e a ênfase dada a esta única palavra indica, talvez, ter sido o resto desta conversa memorável conduzido em outra língua. Em todo caso, não há nenhuma prova clara de que Sabatai tivesse familiaridade com alemão ou ídiche. Uma das primeiras cartas a seu respeito, escrita em dezembro de 1665,

5. *Mishpat Sedeq* (*responsa* de R. Meir Melammed), I, nº 68. Devo esta referência ao finado Dr. Alfred Freimann.

6. *Tzvi Mudá*, p. 134.

7. David Kahana, *História de Cabalistas, Sabatalstas e Hassidim* (hebraico), Tel Aviv, 1925, I, p. 95.

menciona que ele conhecia "inúmeras línguas"[8]. Mas, sabendo como sabemos de fontes seguras que, antes de 1666, ele não dominava o turco, surge a questão de se determinar quais eram estas "inúmeras línguas" e se o alemão seria uma delas. Sem dúvida, o conhecimento do alemão não implica necessariamente ascendência asquenazita, mormente o fato de ser sua esposa polonesa, isto é, de origem asquenazita, podendo ele ter aprendido dela um pouco de alemão durante o ano decorrido desde o casamento. De outro lado, sua terceira mulher havia passado alguns anos na Itália e se tivesse aprendido italiano, a língua mais falada no Levante, poderia ter facilmente passado daí para o espanhol.

Na época em que o fricção entre os seguidores e opositores de Sabatai aumentou, estes últimos difundiram libelos difamatórios sobre sua ascendência: "O pai vender-se-ia por um par de sapatos e a mãe prostituir-se-ia para ganhar alimento"[9]; mas, mesmo Sasportas, com sua recusa de conceder a Sabatai qualquer qualidade redentora, admite serem estas apenas mentiras caluniosas despidas de qualquer fundamento. Em 1665, a vários cristãos, que o inquiriram sobre seu pai, disse-lhes que fora um comerciante de aves e ovos na Moréia e, nos primeiros tempos, em Esmirna, mas que, depois, se tornara corretor e representante de alguns mercadores ingleses em Esmirna[10]. Como resultado da guerra entre a Turquia e Veneza, que bloqueou a rota marítima para Constantinopla, Esmirna converteu-se em importante centro de comércio para a Europa e sua insignificante comunidade judia alcançou a prosperidade nos anos 1625-1930[11]. Comerciantes da Itália, Holanda, França e Inglaterra estabeleceram-se em Esmirna, quase todos empregando vendedores judeus que conheciam as línguas do Oriente e do Ocidente e podiam facilitar-lhes os contatos locais. A situação econômica dos judeus melhorou rapidamente e Mordecai Tzvi obteve bons resultados em seu negócio,

8. M. Balaban, *Sabataizm w Polsce*, Varsóvia, 1935, p. 38.

9. Sasportas, p. 92.

10. *Relation*, p. 5, "vendedor de aves na Moréia"; Coenen, *Ydele verwachtinge*, p. 5; Paul Rycaut dá esta informação como "reportada por um mercador inglês", "History of Sabatai Tzvi", em *The History of the Turkish Empire from 1623-1677*, Londres, 1680, p. 201. J. Nehama, *Histoire des Israélites de Salonique*, V, Salonika, 1959, p. 100, cita algumas tradições similares sobre o pai de Sabatai a partir de uma obra grega sobre os dervixes (Vladimir Mirmiroglou, *Hoi Derbissa*, Atenas, 1940, p. 330), que não pude examinar. Ele relata que o pai era muito popular entre os turcos, que costumavam chamá-lo de *Kara Mentesh*, um diminutivo de Mardoqueu (em ladino moderno, *Mantash*).

11. Cf. De la Croix, *Mémoire...*, Paris, 1684, II, p.261, sobre o fundo político da prosperidade econômica dos judeus de Esmirna.

tornando-se bastante próspero. É possível, assim, que o conhecimento de línguas, próprio à atividade de seu pai, tenha vindo naturalmente a Sabatai Tzvi enquanto ainda se achava em casa deste.

Sabatai era o segundo dos três filhos de Mordecai Tzvi[12]. Tanto seu irmão mais velho, Elias, como José, o mais novo, seguiram a profissão do pai e tornaram-se representantes comerciais. Segundo relatos, ambos eram abastados, particularmente Elias Tzvi, cuja riqueza se menciona em fontes diversas. Quando começou o movimento messiânico, os dois irmãos moravam em Esmirna como membros respeitados da comunidade; ambos juntaram-se ao partido dos "crentes", e Elias Tzvi desempenhou nele um papel de alguma importância. Embora tivesse renegado sua religião, seguindo os passos do irmão, Elias retornou, posteriormente, às origens, morrendo como judeu[13]. Não se mencionam irmãs em nossas fontes, ainda que um viajante sueco, Michael Eneman, que visitou Esmirna em 1712, haja sugerido que Sabatai tinha uma irmã; segundo seu relato, o único membro remanescente da família de Sabatai à época de sua visita era o filho da irmã de Sabatai (*sein Neffe*), Samuel Penina. O nome deve, provavelmente, ser lido como Peña e é o de uma rica família de Esmirna[14].

12. Segundo a *Relation* francesa (p. 13), Sabatai era o filho mais velho, mas Coenen e Baruch de Arezzo, (em A. Freimann [ed.], *Inyeney Shabatai Sevi*, p. 45; esta coleção de documentos e fontes relativos a Sabatai Tzvi publicada em Berlim, em 1913, será citada a seguir como Freimann) afirmam o contrário. Salomão Katz, em carta de 1672 (Freimann, p. 65), relata que havia conversado com o irmão do messias "o rabi culto e muito rico, que é o mais velho do que o Nosso Senhor em alguns anos. Ele me contou a vida de seu irmão – cuja majestade seja exaltada! – desde a juventude até o presente e eu anotei tudo". Esta biografia, infelizmente, parece estar perdida.

13. Pouco tempo após 1684, os dois irmãos envolveram-se em uma disputa judicial, na qual se requisitou o parecer jurídico de R. Salomão b. Benjamin ha-Levi (*responsa Leb Shelomoh*, nº 57). De 1667 até a morte de Sabatai, Elias parece ter residido em Adrianópolis. Há vários testemunhos de sua conversão ao Islã em 1671, como veremos no cap. 8.

14. Eneman (citado na antologia de H. J. Schoeps, *Jüdische Geisterwelt*, Darmstadt, 1953, p. 187) foi também informado que Peña, um dos homens mais ricos e instruídos da cidade, teria sido condenado, posteriormente, às galeras. Coenen (ver cap. 4) menciona o pai ou tio de Peña entre os opositores de Sabatai, que, subseqüentemente, se tornaram adeptos fervorosos. De outro lado, parece que a informação de Eneman era incompleta. No mesmo ano, 1712, Benjamin Isaac Tzvi, um rico mercador de Esmirna, contribuiu com dinheiro para a publicação do livro *Shabat Mussar* de R. Elias Cohen Ittamari. Havia, portanto, outro membro da família Tzvi ainda vivo. Ele pode ter sido um neto do tio de Sabatai Isaac Tzvi.

Não conhecemos as datas exatas de fundação das várias sinagogas em Esmirna. Cada uma delas era o centro de uma congregação específica, de acordo com o modelo organizacional do judaísmo turco. No século XVII, por volta de 1660 e 1670, faz-se menção às congregações de Neveh Shalom, Pinto, Bakis e Portugal. Algumas destas sinagogas possuíam *yeshivot* junto a elas, lugares de recolhimento para o estudo do Talmud, erigidas por ricos membros da comunidade, como é exemplo a congregação portuguesa que fundou uma *yeshivá* em 1657[15]. Infelizmente, não sabemos a que congregação pertencia Mordecai Tzvi.

Os pais de Sabatai morreram antes do início do movimento. Os túmulos de seu pai e tio (Isaac Tzvi) ainda existiam ao tempo da Primeira Guerra Mundial; ambos morreram no mesmo ano, nos meses de Shebat e Nisan 5423 (1663), tendo sido honrados com a menção "anciãos, sábios e estimados"[16]. De outra fonte, somos informados que o pai de Sabatai sofreu enormemente de gota em seus últimos anos[17]. O nome de família de sua mãe é desconhecido. Ela se chamava Clara e é mencionada num poema recentemente descoberto, escrito por sectários sabataístas (Dönmeh) de Salonica[18]. Ela morreu alguns anos antes de 1666[19], e parece que sua memória foi cara a Sabatai e seguidores[20]. O seu liame emocional com a mãe revela-se no fato de que, enquanto aprisionado em Galipoli, escreveu aos judeus de Esmirna que o mérito de visitar o túmulo de sua mãe e nele colocar a mão era igual ao de uma peregrinação ao Templo de Jerusalém[21]. E Na-

15. *Baey Hayey* (*responsa* de R. Haim Benveniste), 2ª parte, nº 34. Benveniste era a mais alta autoridade rabínica em Esmirna; os quatro volumes de sua *responsa* contêm importante documentação sobre o desenvolvimento da comunidade judaica desta cidade. Não sabemos, infelizmente, a que congregação pertencia Mordecai Tzvi.

16. Abraão Galanté, *Nouveaux documents sur Sabbatai Sevi*, Istambul, 1935, p. 71.

17. Paul Rycaut, o cônsul inglês em Esmirna, que possuía um conhecimento direto das pessoas e dos acontecimentos, fala sobre ele como um homem "decrépito em seu corpo, repleto de gota e outras enfermidades", *op. cit.*, p. 201; igualmente, John Evelyn, *The History of the Three Late Famous Impostors...*, Londres, 1669, p. 34.

18. Hino Dönmeh, publicado por M. Attias em *Studies and Reports of the Ben-Tzvi Institute*, nº 2, 1957, p. 14.

19. *Relation*, p. 12.

20. Uma carta escrita no outono de 1665, preservada somente em tradução polonesa, de fato afirma que, ao retornar a Esmirna, "Sabatai Tzvi ressuscitou sua mãe que morrera vinte anos antes" (Balaban, *op. cit.*, p. 39).

21. Coenen, *op. cit.*, p. 55. Depois da peregrinação ao túmulo, Natan bebeu de uma fonte próxima (*idem*, p. 137). O relato de Leyb ben Ozeer (Emden, p. 25) é retirado de Coenen.

tan, seu profeta, procedeu conforme recomendação de Sabatai antes de deixar Esmirna em 1667.

Há poucas infomações confiáveis sobre os estudos e a educação religiosa de Sabatai Tzvi. Ele parece ter passado por todas as etapas de uma educação judaica tradicional e ter sido encorajado a se consagrar aos estudos rabínicos, ao mostrar sinais de talento para tanto. Algumas recordações de sua infância foram preservadas pelo profeta Natan no apocalipse sabataísta *A Visão de Abraão*: "Que o homem chamado de Isaac seja lembrado pelo bem: por seu intermédio, os caminhos do serviço de Deus lhe foram ensinados e desde a idade de cinco ou seis anos fez-se *como um boi carregando um jugo e um burro carregando um fardo* a fim de servir a Deus"[22]. A frase em itálico ocorre no Talmud (*Tratado Avodá Zarah*, 6b), assim como no *midrash Tanna debey Eliyahu*, num dito sobre o messias[23]. Estas palavras de louvor não se dirigem a Isaac Luria, como se poderia pensar, mas ao primeiro professor de Sabatai. Moisés Pinheiro (morto em Livorno no ano de 1689)[24], um amigo de juventude de Sabatai, declara, explicitamente, que a bênção do visionário havia sido endereçada ao "Rabi Isaac, que, durante seis anos, trabalhou com o AMIRAH[25] na vida espiritual, tendo sido o primeiro a estudar com ele"[26]. Moisés Pinheiro estava em posição de saber e seu testemunho pode nos ajudar a identificar o primeiro professor de Sabatai. A partir do que se conhece a respeito dos rabinos de Esmirna, é provável tratar-se de Isaac di Alba[27], mais tarde, membro do tribunal rabínico de Esmirna e co-signatário de uma carta expedida por este tribunal após a apostasia de Sabatai, contendo um relato biográfico de sua conduta estranha e imoral durante a juventude[28]. Di Alba

22. *Be-Iqvot Mashiah*, ed. G. Scholem, Jerusalém, 1943, p. 60; Sasportas, p. 159. Ver também cap. 3.

23. *Seder Eliyahu Raba*, ed. Friedmann, p. 8; cf. também o sermão de Abraão Yakhini, pregado em 14 de Tamuz de 426 (1666) e citado por Abraão Danon, *Études Sabbatiennes*, Paris, 1910, p. 40.

24. Conhece-se agora o ano de sua morte, graças à crônica de Abraão Khalfon de Trípoli (coleção de manuscritos do Instituto Ben-Tzvi de Jerusalém), que testemunha (em 1815) ter visto o túmulo.

25. Iniciais das palavras hebraicas "Nosso Senhor e Rei, que Sua Majestade seja exaltada", como designam habitualmente Sabatai Tzvi os seus seguidores.

26. Freimann, p. 95. Corrigi o texto impresso com erro de acordo com o manuscrito original de Nova York.

27. Assim, S. Rosanes, *História dos Judeus da Turquia e do Levante, Parte IV, de 1640 a 1730* (hebraico), Sofia, 1933-1934, p. 406, e Tishby, nota sobre Sasportas, p. 159.

28. Perdeu-se, infelizmente, a carta, mas é possível deduzir seu teor geral pela resposta de Cardozo; cf. "Uma Epístola de Abraão Miguel Cardozo aos rabis de Esmirna", *Zion*, XIX, 1954, p. 4.

morreu em 1681. R. Isaac Silveira, que faleceu em fins de 1681, dificilmente pode ser considerado professor de Sabatai, pois é mencionado em nossas fontes como colega e discípulo de Sabatai, com o qual teria estudado a Cabala em 1650.

Os primeiros seis anos da educação de Sabatai Tzvi transcorreram sob a supervisão de um mestre que lhe ensinou "assuntos relacionados à piedade" e os caminhos do serviço divino. A seguir, ele continuou seus estudos sob a orientação do mais ilustre rabi de Esmirna de seu tempo, José Eskapha, o autor de *Rosh Yosef*, e halakhista reconhecido; Sasportas, ao relatar o primeiro conflito de Sabatai com Eskapha, apresenta-o como o principal professor de Sabatai, não havendo razão para colocar em dúvida tal informação. Pode-se deduzir que Sabatai recebeu uma educação religiosa e talmúdica completa e que dominava plenamente as fontes da cultura rabínica. Mesmo depois de ter-se tornado uma personalidade controvertida, ninguém pensou em negar-lhe competência como erudito talmúdico. Tomás Coenen, pastor protestante da comunidade holandesa de Esmirna, nos conta (sem dúvida baseando-se na família de Tzvi) ter ele recebido o título de *hakham*, epíteto honorífico sefardita para rabinos, quando ainda adolescente[29]. Isso talvez possa significar que ele tenha sido ordenado rabino por José Eskapha ou por membros de seu tribunal. Segundo o testemunho de Leyb ben Ozer, notário da comunidade asquenazita de Amsterdã, que colecionou reminiscências relativas a Sabatai Tzvi, este tinha dezoito anos quando foi ordenado *hakham*. De fato, seus opositores chama-lo-iam de tolo ou louco, jamais porém de ignorante. Seus adeptos contaram mais tarde muitas histórias que ilustram seu conhecimento da lei e sua vivacidade. Moisés Pinheiro, que estudou a casuística talmúdica com ele, relatou que não havia "ninguém como ele"[30]. O valor deste testemunho não deve ser superestimado, embora indique, certamente, um núcleo de verdade. Sabatai gostava de provocar discussões sobre pontos da lei e da *halakhá*, e, mesmo muitos anos após sua apostasia, reunia-se com companheiros em Adrianópolis e os repreendia por não iniciarem uma discussão com ele sempre que parecesse ter infringido a lei[31].

Até agora, confiamos nas indicações da *Visão de Abraão* para determinar a seqüência dos estudos de Sabatai. Há, contudo, for-

29. Coenen, *op. cit.*, p. 6.

30. Freimann, p. 95.

31. Cf. meu artigo no *Schocken Volume* e a história ali citada (p. 165), retirada de um manuscrito da coleção Kaufman, p. 255.

tes razões para invertê-la. Parece pouco provável que o estudo dos "assuntos pertinentes à piedade" e a estrita disciplina da vida ascética de um *hassid* tenham precedido o estudo normal da lei ou que uma criança de cinco ou seis anos se tenha devotado a tais práticas. Dever-se-ia, talvez, compreender a afirmação de Moisés Pinheiro como referência ao período quando, tendo terminado os estudos tradicionais com José Eskapha, Sabatai se voltou para a vida ascética e iniciou a carreira de *hassid*. É o que caberia supor, ao passo que o relato no Apocalipse pode estar confuso, quiçá deliberadamente.

Há duas outras fontes independentes que descrevem o desenvolvimento da adolescência de Sabatai. Coenen relata que Sabatai deixou a *yeshivá* aos quinze anos de idade, tendo concluído brilhantemente os estudos. A seguir, viveu na abstinência e solidão, estudando por conta própria. Preservaram-se, contudo, duas referências à sua juventude em cartas enviadas ao Iêmen, nos primeiros tempos do movimento; nelas, menciona-se, explicitamente, que, a partir do ano 1642, "ele começou a submeter-se à disciplina, renunciar a todos os prazeres que levariam ao pecado e rejeitar o frívolo (a inclinação má do homem) que nos conduz a frivolidades"[32]. Este relato sobre o início de sua vida ascética concorda com o testemunho, segundo o qual R. Isaac "trabalhou com ele durante seis anos em torno da vida espiritual", podendo indicar a progressão real de Sabatai. Pois, mesmo estudando por conta própria, é provável que, no respeitante à vida ascética, que, segundo consenso geral, necessita de guia especial, R. Isaac lhe serviu como primeiro mestre. Em todo caso, esta data de 1642 está de acordo com a fornecida por Coenen, pois, se Sabatai nasceu em 9 de Av de 1626, ele teria quinze anos de idade em 1642. Esta cronologia é confirmada pela história extraordinária contada no final de *Visão de Abraão*:

> Quando ele [Sabatai] tinha seis anos de idade, uma chama apareceu-lhe em sonho, causando-lhe uma queimadura no pênis; e sonhos o amedrontam, mas ele jamais contou nenhum deles. E os filhos da prostituição [os demônios] abordaram-no a fim de fazê-lo tropeçar e batiam nele, mas ele não lhes dava ouvidos. Eram os filhos de Naamá, os flagelos do gênero humano, que sempre o perseguiam a fim de desviá-lo.

Embora se diga ter isto acontecido aos seis anos de idade, é

32. O autor do apocalipse sabataísta *Gey Hizayon* (escrito em Sana, a capital do Iêmen, em 1666), conhecia e citava estes testemunhos; ver *Qovets al Yad*, IV, Nova Série, 1946, p. 116.

bastante óbvio que o relato dificilmente pode refletir as experiências emocionais e sexuais de uma criança desta idade. A visão ou sonho de uma chama que desce e fere o órgão sexual exprime, porém, o que pode ter ocorrido com alguém de dezesseis anos. A referência ao ferimento é, evidentemente, uma alusão à recusa de Sabatai de consumar seus diferentes casamentos, pois, quando o Apocalipse foi composto, Sabatai já estava casado com sua terceira mulher, à qual não havia ainda tocado[33]. Dizia-se que, desde pequeno, ele era atormentado por pesadelos, cujo caráter sexual não padece dúvida. O relato acima descreve, claramente, violentas tentações sexuais dentro do imaginário cabalista convencional da atividade demoníaca. Ele é abordado pelos "filhos da prostituição" que são os "flagelos do gênero humano". Esta última expressão é o termo técnico do Zohar para designar os demônios nascidos da masturbação, quando Naamá, a rainha dos demônios, seduz os homens com fantasias lascivas[34]. Esta terminologia é corrente em todos os escritos cabalistas e em muitos escritos moralistas e seu significado, no contexto do apocalipse, é evidente. Contrariamente ao afirmado no texto, cumpre supor referir-se esta história, provavelmente relatada a Natan pelo próprio Sabatai, às tentações reais que este experimentou em sua adolescência quando enveredou pela via ascética – tentações que assaltam, particularmente, quem embarca em uma vida de espiritualidade e ascese.

Quando Sabatai iniciou uma vida de solidão, que os manuais da vida espiritual declaram indispensável à "piedade" e à comunhão com Deus, continuou os estudos rabínicos. A estes, acrescentou, após algum tempo, o estudo da Cabala. Não se sabe ao certo quando isto ocorreu; ele se volveu, talvez, à Cabala, depois de sua ordenação. Por volta da mesma época, sua família começou a prosperar e o irmão mais velho tornou-se muito rico. Parece que Sabatai era sustentado pela família e que gozava de independência material; em todo caso, nunca serviu como rabino, nem há qualquer menção de ter ele exercido qualquer atividade de subsistência. Começou, provavelmente, a estudar a Cabala aos dezoito ou vinte anos de idade. Nisto, não há nada de notável.

33. A história da queimadura não deve ser confundida com o testemunho de Moisés Pinheiro e Benjamin Rejwan segundo a qual Sabatai tinha uma verruga no braço esquerdo (ver Sasportas, p. 94, e *Schocken Volume*, pp. 166-67). No Zohar II, p. 736, é dito que o rei David tinha uma verruga ou "sinal" similar no braço direito, e a semelhança deu lugar a especulações místicas entre os discípulos de Sabatai.

34. Cf. Zohar I, 54b; III, 76b.

Moisés Cordovero já havia afirmado em *Or Neerav*[35] que a idade apropriada para começar o estudo do Zohar era "quando o homem atinge a metade dos anos do entendimento"[36]. A "proibição" relativamente tardia contra o estudo da Cabala antes dos quarenta anos jamais foi reconhecida pelos sefarditas; uma autoridade do porte de Cordovero (que escreveu seu *magnum opus* cabalista aos vinte e seis anos de idade) mencionara a proibição, apenas para refutá-la com ênfase. Parece que se introduziu o interdito como resultado do movimento sabataísta e, ainda assim, há dúvidas de que tenha alcançado algum significado na prática. Em todos os tempos, mesmo após a grande interdição de 1757, um largo número de pessoas dedicou-se desde a juventude a estudos cabalísticos, não se devendo, pois, superestimar o significado prático da proibição.

Outro importante pormenor, que despertou enorme surpresa, foi preservado pelo holandês Coenen e pelo amigo de Sabatai, Moisés Pinheiro, ambos residentes em Esmirna. Segundo seus relatos, Sabatai estudou a Cabala sozinho sem mestre e mentor e, de início, sem colegas de estudo. Segundo Leyb ben Ozer, Sabatai "vivia na casa paterna durante aqueles anos, recluso e fechado em um quarto especial e completamente entregue a seus estudos, de modo que se tornou rapidamente versado no ensinamento cabalista"[37]. A fonte desta informação não é clara; ela não é mencionada nem por Coenen, nem por Pinheiro. Infelizmente, as idéias de Leyb ben Ozer sobre a Cabala são do tipo popular e lendário, de modo que dele pouco se pode lucrar no tocante à educação de Sabatai. Moisés Pinheiro, no entanto, era um cabalista eminente, e é preciso dar crédito a seu testemunho. O fato de ter seu relato sido escrito quando vivia em Livorno, alguns anos após a apostasia de Sabatai, nada retira de seu valor histórico; pelo contrário, continua refletindo fielmente a atmosfera espiritual em que vivia o jovem Sabatai, e seu conteúdo é suficientemente surpreendente para merecer uma extensa citação:

> Na ciência da verdade [a Cabala], ele [Sabatai] nunca estudou outro livro exceto o Zohar e o livro *Qanah*. Todas as vezes em que Moisés Pinheiro, que muito havia estudado, levantava objeções e as respondia, ele [Sabatai] ridicularizava tais exercícios dialéticos [...] Ele apreendeu tudo sem auxílio, pois foi um dos quatro a atingir, por si sós, o conhecimento do Criador, como se diz no *midrash*; estes são Abrãao, Ezequias, Jó e o Messias[38]. Ele também dizia tê-la alcançado [à sua doutrina do Mistério da Divindade] por sempre rezar com grande concentração [*kavavá*] e sempre meditar sobre o sentido exato das palavras, como alguém orando perante o Rei. Por vezes recuava ante a idéia de dizer tais coisas sobre o *En-Sof*, mas trabalhou bastante para conhecer a verdade até atingir suas grandes percepções. Nunca praticava nenhuma das meditações [cabalísticas tradicionais], salvo as indicadas acima. R. Moisés Pinheiro, contudo, que estudou com ele certa vez antes do Dia do Perdão, não prescindia dessas meditações [luriânicas] a que estava habituado, até que o Demônio lhe introduziu pensamentos estranhos [isto é, impuros] no coração; a este respeito dizia a si mesmo em tom resoluto: "Sou superior a ele [Sabatai Tzvi]? Afinal, ele é grande em sabedoria talmúdica, em piedade [isto é, vida ascética] e sabedoria [isto é, Cabala], mas não pratica estas meditações, então por que deveria eu fazê-lo?" Então, ele deixou de meditar, a não ser da maneira já mencionada[39].

Retornarei às doutrinas místicas próprias de Sabatai sobre o Mistério da Divindade a que Pinheiro alude. No momento, nossa preocupação será apenas com a atitude de Sabatai a respeito da literatura cabalista e da doutrina da concentração meditativa sobre as palavras da oração. O relato de Pinheiro, que não podemos colocar em dúvida e que se refere, provavelmente, ao início de Sabatai, é realmente esclarecedor. Nos anos de 1644-1648, quando Sabatai iniciou os estudos cabalísticos, a Cabala luriânica estava em ascensão e, praticamente, todos os alunos de Cabala imergiram nos escritos, manuscritos ou impressos, dos místicos de Safed. O espírito que soprara de Safed dominou, rapidamente, o público cabalista, sendo o principal desejo de todos os estudantes do misticismo beber da sabedoria que emanava dos escritos dos sábios de Safed. Não era o caso de Sabatai Tzvi. Pinheiro não nos conta o que dele esperaríamos ouvir: como Sabatai mergulhou na Cabala luriânica ou nos escritos de Cordovero e como ele superou todos os colegas na compreensão do complexo e poderoso drama que fundamentava a Cabala luriânica. Sabatai pode ter-se devotado a estes estudos após sua separação de Pinheiro no início da segunda metade do século XVII, mas, no curso dos primeiros anos decisivos de seu desenvolvimento, não lhes deu qualquer atenção. Suas leituras se reduziram aos cinco volumes do Zohar e aos dois volumes de *Qanah*. Este último, em particular, é de considerável importância.

O livro *Qanah* é uma obra volumosa sobre "o significado dos mandamentos", do mesmo tipo que o comentário cabalista sobre

35. *Or Neerav*, III, 1.

36. Segundo *Mishnah Avot* V, 24, a idade do entendimento é quarenta anos; assim, a metade da "idade do entendimento" significa vinte anos.

37. Emden, p. 3.

38. *Midrash Raba sobre Números*, 14, 2.

39. Freimann, p. 95 (texto corrigido segundo um manuscrito do Seminário Teológico Judaico, Nova York).

os capítulos 1 a 6 do Gênesis conhecido como livro *Peliá* e escrito pelo mesmo autor. Os dois livros não foram impressos no tempo de Sabatai e apenas os *hassidim*, em fins do século XVIII, ousaram publicá-los. Cópias manuscritas, contudo, circularam livremente, podendo qualquer estudante de Cabala ter acesso a elas. Estes escritos exerceram considerável influência, embora os cabalistas de Safed lhes negassem autoridade e valor. Moisés Cordovero aconselhava seus alunos a não usá-los, atacara certas doutrinas ali expostas e, de fato, declarava tratar-se de produção de época tardia, apesar de pretenderem remontar à época talmúdica. No entanto, estas obras eram apreciadas nos círculos luriânicos, que sustentavam sua antiguidade, como se depreende das próprias palavras de Luria, citadas por Vital, na introdução de *Ets Haim*. É muito provável que as concepções extremamente cabalistas destas obras e o modo característico de enfocar o conjunto do judaísmo em seu cerne místico atraíssem os lurianistas. *Peliá* e *Qanah*, escritos por um cabalista anônimo espanhol do século XIV[40], formam curiosa combinação de devoção mística e reverência pela *halakhá* talmúdica e de crítica semivelada, por vezes radical, aos métodos e preceitos talmúdicos.

Parece claro que seu autor desejava preservar o mundo da *halakhá*, mas apenas mostrando que um judaísmo puramente interpretativo ou "literal" não poderia existir, e que não havia um domínio autônomo do Talmud e do raciocínio jurídico. A compreensão literal e exegética do Talmud esboroa-se na dialética de sua própria crítica imanente, só podendo ser salva pelo mistério que lhe é inerente. A única interpretação possível da Torá e do Talmud é de origem mística. Não é necessário pressupor, como Graetz, que o autor era um decidido antitalmudista, ocultando sua crítica venenosa sob um véu de piedade cabalista. O livro contém material explosivo suficiente, mesmo se não creditarmos ao autor a intenção antinomista consciente. Muito possivelmente, as sementes plantadas pelo estudo de *Peliá* e *Qanah*[41] deram seus frutos quando Sabatai foi arrebatado pelo turbilhão de suas visões de exaltação e grandeza. Mas por enquanto Sabatai permanecia

40. As teorias fantásticas de A. Marcus, *Der Chassidismus*, 1904, pp. 244-61, segundo as quais os livros *Peliá* e *Qanah* foram escritos por R. Avigdor de Praga não têm qualquer fundamento. O autor era um cabalista espanhol da metade do século XIV.

41. O *Qanah*, que se preocupa com o significado dos mandamentos, foi impresso em Porick, 1786, e na Cracóvia, 1894. Sobre ambos os livros, ver Yitzhak Baer, *A History of the Jews in Christian Spain*, I, 1961, pp. 369-73, e S. A. Horodezky, em *ha-Tequfá*, X, 1921, pp. 283-329.

um jovem *hakham* buscando a Deus pela prática solitária de piedade ascética.

Embora, como se viu, Sabatai não tivesse estudado os sistemas cabalistas da escola de Safed, há indicações de ter ele sido profundamente influenciado por seus escritos edificantes e ascéticos, como *Reshit Hokhmá*, *Sefer Haredim* e *SHeLaH*. Assim, Coenen e outros nos contam sobre seu hábito de tomar banhos rituais freqüentes. Ele ia ao litoral próximo de Esmirna – não, necessariamente, ao banho comunitário ou *miqvah* – várias vezes por semana. A nova ênfase sobre a imersão ritual parece ter-se originado em Safed e dali se propagou graças aos pregadores cabalistas. É um erro comum considerar tais práticas ascéticas como prova da influência de Luria, pois, na verdade, a piedade popular (ou "Cabala prática", como a enganadora terminologia dos historiadores modernos a rotularam) recebera sua inspiração de Moisés Cordovero, o mestre da Cabala "teórica" e de seus discípulos, mais do que de Luria. Se Sabatai Tzvi se entregava a mortificações, jejuns, imersões rituais, não era para obedecer ao ensinamento de Luria, mas para se conformar a uma prática já bem estabelecida, antes de Luria ter chegado a Safed.

Mais do que qualquer outro elemento, o fato de Sabatai abster-se de meditações especiais durante as orações revela seu alheamento ou mesmo oposição à Cabala luriânica. Tais "intenções" são o pivô da prática luriânica, mas Sabatai não se importa com elas. Pelo contrário, ele "se concentra nas palavras", isto é, simplesmente as profere com sincera devoção e com concentração intelectual sobre seu sentido exato, "como alguém falando a um rei", preocupado em não atribuir sentidos ocultos às palavras. Parece, assim, que a maior parte da nova Cabala, o mundo todo das *kavanot*, ou "intenções contemplativas" – na prática, exercícios de meditação –, não tinha lugar na vida espiritual de Sabatai. Sua prece é simples, em princípio. Ele não confiou nada a Pinheiro sobre as seduções dos "filhos da prostituição", que "sempre o perseguiam a fim de desviá-lo". Mas Pinheiro também lutava contra dificuldades semelhantes, os conhecidos "pensamentos estranhos" à oração – particularmente, a oração contemplativa – sem suspeitar que Sabatai encontrava as mesmas tentações em seu próprio caminho.

Eis portanto algo que coloca Sabatai à parte dos cabalistas de sua época. Está em casa quando se trata dos escritos dos "antigos" (a saber, do que se considerava, em seu tempo, literatura antiga), mas evita a Cabala dos mestres mais recentes, buscando um

caminho próprio para o Zohar. Ele não é, com certeza, representante das novas correntes que moviam o pensamento cabalista; se funcionou como uma espécie de transformador destas forças, não o fez consciente ou intencionalmente. Como muitos outros, foi carregado pelas ondas do grande despertar associado ao lurianismo, mas elas não soaram em Sabatai quaisquer cordas originais ou pessoais, daquilo que se conhece de seus métodos e especulações cabalistas posteriores, há poucos elementos específicos da Cabala luriânica, embora sua influência não esteja totalmente ausente. É certo, porém, que a Cabala luriânica não desempenhou nenhum papel no primeiro despertar messiânico de Sabatai. Por longo tempo, sua linguagem permaneceu a do Zohar, cujos símbolos sempre foram para ele mais vivos do que o novo simbolismo da Cabala luriânica. A mesma mentalidade não luriânica aparece novamente num documento datado do final de sua vida. O fato notável de este jovem rabi ter-se tornado o messias de um mundo imerso no cabalismo luriânico pode servir de lição que exige cautela, pois, certamente, a evolução do movimento foi determinada mais pelo clima público do que pela personalidade ou vida interior do jovem cabalista Sabatai Tzvi.

O que foi o "Mistério da Divindade" descoberto por Sabatai na leitura dos temas cabalísticos antigos? A resposta a esta questão não se torna mais fácil pela existência de diferentes tradições entre os discípulos de Sabatai, algumas remontando aos anos após a apostasia deste. Seu pensamento pode ter evoluído e se aprofundado ao longo dos anos. De fato, a versão final e mais complexa do mistério (até onde se conhecem seus pormenores) não corresponde à formulação original e, aparentemente, mais simples que um certo número de discípulos pretendeu ter ouvido do próprio Sabatai em sua juventude em Esmirna. Para estabelecer as primeiras idéias do jovem Sabatai Tzvi, não se pode sequer utilizar o único texto cabalista que dele nos chegou às mãos. Pois, mesmo se as poucas páginas do curto tratado chamado *O Mistério da Fé* fossem genuínas e autênticas – retornaremos ao assunto no último capítulo – elas foram ditadas a um discípulo quando Sabatai vivia no exílio em Dulcigno, na Albânia. É claramente impossível identificar esta última teoria com suas primeiras especulações, particularmente, por haver indicações de uma contínua evolução de seu pensamento. Não obstante, deve-se examinar o ponto de partida de suas idéias, com vistas à clarificação e definição.

Como muitos outros estudantes de Cabala, Sabatai não podia deixar de se sentir perturbado por um problema que a leitura do Zohar e escritos similares necessariamente suscitavam. Um tema

recorrente nestes contextos é a distinção entre o primeiro emanador, o Deus oculto, chamado *En-Sof*, encoberto no mistério de seu recesso oculto, e a emanação, isto é, a esfera das dez *sefirot* e dos atributos divinos. Quem é o Deus de Israel a quem dirigimos nossa prece e a cujos mandamentos obedecemos? Já se fez menção a um testemunho importante sobre as perplexidades do jovem Sabatai acerca deste assunto e vimos como se recusou a conferir ao *En-Sof* todos os nomes e atributos divinos pelos quais o Deus de Israel é chamado nas orações. Não declaram explicitamente os textos cabalistas que o *En-Sof* não possui qualquer atributo, que está além da vontade e do pensamento e é absolutamente inacessível e oculto? Entretanto, no curso de suas leituras, Sabatai descobriu que o Zohar especificava o termo "O Santo Bendito Seja Ele" e o nome da Divindade, o Tetragrama, como símbolos de uma *sefirá* particular: *Tiferet*. Segundo o Zohar e os cabalistas posteriores, esta *sefirá* concentra em si a força ativa da Divindade. As três primeiras *sefirot* (*Keter*, *Hokhmá* e *Biná*) não se manifestam por uma ação direta no mundo inferior. As sete *sefirot* inferiores, chamadas *sefirot* de construção, são as forças que constróem o universo manifesto e visível; suas estruturas constituem a face oculta da criação. Estas sete *sefirot* manifestaram-se nos sete dias da criação; são os sete dias primordiais e, como tais, não são mensuráveis pelo tempo. São compostas por seis *sefirot* chamadas as "seis direções", mais uma última que recebe o poder e o influxo de todas as outras. As seis *sefirot* ativas (*Hessed*, *Din*, *Rahamim*, *Netsá*, *Hod*, *Yessod*) revelam, cada qual, um aspecto diferente do poder criador e automanifesto de Deus. Ao mesmo tempo, todas estão contidas na *sefirá* central (*Rahamim* ou *Tiferet*). Ao correlacionar um diferente nome de Deus a cada uma das *sefirot*, os cabalistas indicam ser cada nome divino a expressão simbólica de um aspecto específico do poder divino em uma *sefirá* particular. Todos os escritos cabalistas concordam que o nome de Deus correlacionado a *Tiferet* é *YHWH*; nesta *sefirá*, Deus expressa-se como Deus de Israel e revela-Se em seu nome específico e inefável.

Até este ponto, o simbolismo do Zohar pouco difere do ensinamento de Nachmânides (*ca.* 1250) em seu comentário ao Pentateuco. Foi este simbolismo que tanto impressionou o jovem Sabatai em busca de Deus. O Mistério oculto da Divindade era o entendimento de que Deus, que se revelara a Israel em sua Torá, não era o *En-Sof* inacessível e absolutamente transcendente, mas aquele aspecto particular de Seu poder manifesto em *Tiferet*. As primeiras formulações do "Mistério", relatadas posteriormente

pelos discípulos de Sabatai em Esmirna, não falam muito mais do que isto; e, na medida em que este simbolismo era lugar-comum entre os cabalistas, pode-se questionar o que Sabatai lhe acrescentou de original. Quando Abraão Cardozo passou por Livorno em 1675, manteve discussões demoradas com Pinheiro sobre o significado preciso desta doutrina. Pinheiro relata que em 1650 Sabatai lhe revelara que o Mistério da Divindade nada mais era senão a sexta *sefirá Tiferet*, o "atributo da piedade e o nome YHWH". É possível que Sabatai, de início, não tenha extraído nenhuma conclusão desta concepção e o que "revelava" a seus amigos era precisamente o que todos os cabalistas, inclusive autores de ortodoxia tão impecável quanto Nachmânides, Bahja b. Asher e Menahem Recanati, haviam ensinado antes dele. É assim que Cardozo parece ter compreendido as tradições dos primeiros discípulos, pois, segundo ele, "AMIRAH era, então, apenas um jovem e começava apenas a penetrar nos Mistérios da Divindade e, ao aderir ao sistema cabalístico destes sábios, prendeu-se à *sefirá Tiferet*". É isto também o que revelou a seus discípulos em 1650, e quando estes propuseram objeções a partir do Talmud[42], com muita sagacidade, ele as enfrentou e disse-lhes por fim: "Deus concederá sabedoria"[43]. O fato de as formulações posteriores serem mais profundas sugere que o pensamento de Cardozo talvez seja correto e que o pensamento de Sabatai evoluiu com o tempo. Não se deve, contudo, excluir a possibilidade de que houvesse em seu ensinamento, desde o início, uma dimensão mais profunda.

Isto, pelo menos, é certo: aqueles que receberam o Mistério da Divindade, em anos posteriores, do próprio Sabatai Tzvi, ouviram-no com um deslocamento de acento, que, por ligeiro que fosse, fazia toda a diferença. Sabatai revelou-lhes que "o Tetragrama é nosso Deus e Ele é superior a toda a emanação; ele também é designado pela letra W do tetragrama YHWH e é chamado o marido da Shekhiná"[44]. Outras formulações similares de o "Mistério" exprimem, sem dúvida, o pensamento de Sabatai tal qual se cristalizara desde 1666. No entanto, repetimos, não é

42. Isto é, a objeção de que seria inconcebível que o Criador e o Deus de Israel fossem apenas uma *sefirá*, ou atributos entre outros.

43. Ver *Derush ha-Kethav* em A. H. Weiss, *Bet ha-Midrash*, 1865, p. 67, e o relato de Pinheiro sobre as confidências de Sabatai a seus amigos (Freimann, p. 95).

44. *Raza de Razin*, MSS. Seminário Teológico Judaico de América, Deinard, 153, fol. 3a. O texto contém longo e detalhado exame de diversas tradições sobre o "Mistério da Divindade".

impossível que ele tivesse, já em seu primeiro período, chegado à idéia de não ser a *sefirá* (isto é, a emanação) que se chamava o "Deus de Israel", mas algo superior à emanação, que, meramente, se manifestava e se revestia na *sefirá* particular de que retirava seus nomes e símbolos.

A característica essencial desta concepção do "Mistério" é a distinção entre o *En-Sof*, a "Raiz da Raiz", não-manifesta, e o Eu divino chamado de YHWH, que está *acima* das emanações sefiróticas, embora se manifeste *em* uma delas. A implicação latente deste paradoxo somente aparecera posteriormente, não sendo evocada pelos testemunhos do período inicial. Isto significa transferir a supervisão da providência, da substância oculta (*En-Sof*, ou como se queira chamá-la) ao "Deus de Israel". Não podemos decidir, à luz de nosso conhecimento atual, se Sabatai, neste estádio inicial, pensava esta doutrina para a qual não há nenhuma analogia no pensamento judaico tradicional – inclusive dos cabalistas – mas que se tornou notória no movimento sabataísta, uma ou duas gerações mais tarde. O que sabemos com certeza é que o pensamento místico de Sabatai se desenvolveu numa direção definitivamente gnóstica. O símbolo YHWH não mais significava uma *sefirá* entre outras, mas uma substância derivada da Raiz mais alta e totalmente oculta, e que, junto com a Shekhiná, permanece acima de toda estrutura das *sefirot*. Há boas razões para se ligar este desenvolvimento a um período em que Sabatai entrou em contato com a Cabala luriânica. Ele pode ter encontrado apoio à sua concepção de que havia substâncias distintas do *En-Sof* e, no entanto, acima das *sefirot* e atributos, na doutrina luriânica de *partsufim*, ou "configurações", que coloca similarmente uma entidade chamada "o homem mais primordial de todos" ou, simplesmente, o "Homem Primordial" (*Adam Qadmon*), acima do mundo da emanação (das *sefirot*). Embora Sabatai nunca tivesse aceitado as proposições do lurianismo, tais como são formuladas nos escritos cabalistas da escola, é bem possível que elas o houvessem estimulado a uma nova e mais audaciosa formulação do seu Mistério da Divindade[45].

45. A expressão "Mistério da Divindade" não é uma invenção sabataísta, ocorrendo em textos cabalistas muito anteriores, como o comentário do livro *Temuná* (ed. Lvov, 1894, fol. 76) e, literalmente, centena de vezes, em R. José Tsitatsak – *Malakh ha-Meshiv* (MS. Museu Britânico, Margoliouth 766). É utilizada em textos já impressos no tempo de Sabatai, como de Meir ibn Gabai", *Avodat ha-Qodesh*, Veneza, 1560, e Judá Kalach, *Sefer ha-Musar*. O último (ed. Mântua, fol. 56b) fala do "Mistério da Redenção que é o começo do Mistério da Divindade". Para outro exemplo do uso pré-sabataísta do termo, cf. a carta de Abraão Yakhini ao erudito holandês Warner (MS. Leiden, Warner, 71).

Todas as nossas fontes, até 1666, falam da *sefirá Tiferet* (ou seu núcleo oculto) como o Deus da "fé" de Sabatai Tzvi. Nesta data, seu profeta Natan, expondo no *Tratado sobre os Dragões* os tormentos e perseguições sofridos por Sabatai, em mãos das *qelipot* e das forças do mal, precisou que, durante suas depressões, elas (as *qelipot*) lhe mostravam ter domínio e que a força delas se igualava ao (objeto) *de sua fé, que é Tiferet*. Testemunho posterior reportou ter Sabatai dito que certas combinações de letras, inclusive os nomes YHWH e Shadai, gravadas em dois de seus anéis, representaram "o nome do Deus de minha fé"[46].

Sabatai Tzvi adquiriu a reputação de ser um homem inspirado por Deus entre os concidadãos de Esmirna e, desde muito cedo, certo número de estudantes jovens de sua idade se agrupavam a seu redor. Estudavam, com ele, tanto a ciência talmúdica quanto a mística; como ele, tomavam banhos rituais no mar e o acompanhavam aos campos fora da cidade onde se devotavam aos mistérios da Torá[47]. Estas excursões não eram simples passeios campestres, mas, provavelmente, imitação de práticas semelhantes de grupos cabalistas em Safed, no século XVI. A prática é descrita por Moisés Cordovero em seu livro de introdução à Cabala *Or Neerav*, um guia para iniciantes. Ai, ele nos diz, "o que eu e outros experimentamos em nossas caminhadas, quando percorríamos os campos com o cabalista R. Salomão Alkabets[48] e discutíamos versos do Pentateuco; de repente (isto é, espontaneamente) e sem pensamentos conscientes, vinham-nos novas iluminações em que não se pode acreditar, a menos que se as tenha experimentado várias vezes"[49]. Estas peregrinações foram empreendidas com o propósito expresso de estimular os poderes da intuição a operar espontaneamente e sem preparação. O autor das memórias em ídiche, desenvolvendo o testemunho de Coenen, escreve que Sabatai e seu amigo tinham o hábito de sentar-se na casa do pai de Sabatai, vestidos de *talit* e *tefilin* (filactérios), somente interrompendo os estudos duas ou três vezes por semana, quando deixavam a cidade, banhavam-se no mar, jejuavam o dia todo e concentravam-se na Cabala – provavelmente segundo o método acima mencionado.

46. Cf. meu artigo em *Schocken Volume*, p. 165. Israel Hazan de Kastoria relata que Sabatai mandou fazer estes anéis em Gaza.

47. Coenen, *op. cit.*, p. 7.

48. O professor e cunhado de Cordovero.

49. *Or Neerav*, III, 2. Cordovero recordou no livro *Sefer ha-Gerushim*, Veneza, 1600 a 1601, as inspirações assim recebidas nos anos 1548-1551. Ver também R. J. Z. Werblowsky, *Joseph Karo*, 1962, pp. 50-54.

Não há nada de estranho neste retrato, bastante normal naquela época, de um jovem estudante aplicando-se ao estudo exotérico e, mais ainda, esotérico da Torá. O único desvio da norma era que Sabatai estudava exclusivamente os primeiros cabalistas, negligenciando a doutrina das "intenções" ou meditações nas preces. Aqui estava um jovem erudito, nem inferior, nem superior aos colegas, sem ambição e, talvez, sem talento literário. Não há um só livro que ele tenha escrito, nenhum tratado, nem mesmo uma *responsa* ou comentário talmúdico. A julgar por sua evolução posterior, provavelmente não foi capaz de sustentar e organizar um esforço intelectual criativo (ver também infra, pp. 154-155). Nenhuma exposição talmúdica tradicional do tipo convencional foi transmitida em seu nome por membros de seu círculo íntimo, muitos dos quais eram eruditos proeminentes.

Aos vinte anos, vinte e dois segundo Coenen[50], casou-se com a primeira mulher, logo revelando a singularidade de seu comportamento, também no casamento. Não se aproximou de sua mulher, preferindo dela divorciar-se poucos meses depois, quando o sogro levantou uma reclamação perante o tribunal rabínico. Pouco depois, esposou outra mulher, "de família altamente respeitada em Esmirna" (segundo as palavras de Coenen) e sua conduta não foi diferente. O casamento, foi nominal apenas e terminou em divórcio[51]. Os nomes de suas mulheres são ainda desconhecidos[52]. Coenen relata que a opinião popular atribuia a atitude de Sabatai à excessiva pureza e santidade. Por outro lado, Leyb ben Ozer anotou rumores segundo os quais Sabatai teria declarado que o Espírito Santo lhe revelara, apenas após o casamento, que essa mulher não lhe havia sido predestinada como esposa. Ambas as explicações são plausíveis tais como se apresentam, mas, em última instância, todo o capítulo da vida marital de

50. Coenen, *op. cit.*, p. 8, Leyb ben Ozer em Emden, p. 3. Rycaut declara (*op. cit.*, pp. 201-202) que o casamento ocorreu em Salonica, depois de Sabatai ter sido expulso de Esmirna, o que, certamente, é um engano.

51. Muitos exageros sobre a vida conjugal de Sabatai circulavam em Constantinopla durante o apogeu do movimento. O autor da *Relation* ouviu dizer, como prova da santidade extrema de Sabatai, que ele teria vivido três a cinco anos, respectivamente, com a primeira e a segunda mulher, sem sequer se aproximar delas (*Relation*, p. 10). Estas histórias podem ser descartadas à luz dos relatos mais sóbrios de Coenen.

52. Os nomes e os pormenores fornecidos pelo autor anônimo de *Meoraot Tzvi* – Kopust, 1814 – muitas vezes reeditado, são puramente fictícios. O livro é, de fato, o primeiro romance hebraico sobre Sabatai e totalmente desprovido de valor histórico. Desencaminhou vários historiadores, que o utilizaram, ao menos parcialmente, como fonte histórica.

Sabatai deve ser visto à luz da nova inflexão no desenvolvimento de sua personalidade. Uma transformação operou-se em sua vida emocional e os primeiros sintomas de doença começaram a aparecer.

II. A DOENÇA DE SABATAI TZVI: SUA NATUREZA E SIGNIFICADO

Não há dúvida de que Sabatai era um homem doente, e vale a pena, portanto, tentar compreender a natureza de sua doença. Seus contemporâneos trataram-no de louco, lunático ou idiota, e mesmo seus adeptos admitiam que sua conduta, ao menos após a puberdade, justificava amplamente tais designações. É inútil acrescentar que não se deve superestimar tais epítetos, quando utilizados, pelos opositores, em escritos polêmicos. Em matéria de religião e fé, quem não foi tachado de "louco" ou "idiota" ou "perverso" pelos inimigos? Deve-se tomar algumas reservas com relação aos termos utilizados por R. Joseph ha-Levi de Livorno, que escreveu a um dos crentes no Egito que Sabatai Tzvi "era conhecido como um idiota e um louco durante toda a sua vida", ou com outras afirmações similares, que ocorrem com notável freqüência em escritos citados por Sasportas em *Tsitsat Nobel Tzvi*. Epítetos deste tipo parecem não ser mais do que a expressão natural de irritação e raiva causadas pela aparição de Sabatai aos que negaram sua missão. As declarações de seus adversários devem ser taxadas de maneira ainda mais crítica se lembrarmos que nenhum deles jamais falou com Sabatai ou o conhecia. É fato estranho que, dos "incrédulos" que o conheciam, ninguém se deu ao trabalho de escrever seu relato. Nestas condições, não é surpreendente que os historiadores e escritores que trataram de Sabatai como doente mental tenham amiúde errado, em suas teorias. Alguns falaram de histeria patológica, outros de paranóia. Na medida em que não se aduziram provas definitivas[53], e que as informações derivam de fontes secundárias e antagônicas, seria

53. Dos primeiros escritores sobre este assunto, S. A. Trivus (na revista mensal russa *Voschod*, nº 7, 1900), foi quem chegou mais perto da verdade na descrição dos estados patológicos de Sabatai (*idem*, pp. 99-100). Mas o diagnóstico sugerido (um tipo de paranóia degenerativa e alucinatória) parece-me errônea, embora fosse retomado posteriormente por Baruch Kurzweil numa resenha à edição em hebraico do presente livro (publicado, inicialmente, em 1957, reimpresso em seu livro *Be-maabhaq al arkhey ha-yahadut*, Tel Aviv, 1970, especialmente pp. 119-22).

fácil rejeitar estas teorias como conjecturas infundadas. No entanto, os dados se alteram completamente com a descoberta das fontes sabataístas originais. Elas preservam as memórias dos membros do círculo mais próximo de Sabatai, permitindo-nos, assim, reexaminar criticamente o núcleo de verdade contida nos escritos polêmicos dos adversários.

Estas fontes sugerem, com quase absoluta certeza, que Sabatai sofria de psicose maníaco-depressiva, possivelmente combinada como alguns elementos de paranóia – uma doença constitucional, talvez não uma enfermidade mental no sentido corrente do termo, embora geralmente, considerada como tal, pelos psiquiatras. Caracteriza-se por um padrão de comportamento psicológico, mais ou menos fixo, do qual o paciente não se desvia, uma vez manifestado.

O tipo maníaco-depressivo desenvolve-se com a puberdade e os fenômenos patológicos característicos aparecem, geralmente, entre os quinze e os vinte e cinco anos, nunca durante a infância. Depois disso, diversos estados psicológicos alternam-se, às vezes, em ritmos regulares, outras (como no caso de Sabatai) com intervalos imprevisíveis. A violência e os intervalos destes "altos e baixos" são reveladores da gravidade da doença. Os "altos" são fases de extrema exaltação mental, de alegre entusiasmo e sentimentos de felicidade sublimes até a êxtase e certeza de inspiração vindas do céu. A pessoa atingida por isto vê um mundo novo e glorioso e, ela própria, como criatura renascida no seu ápice, possui os pensamentos mais surpreendentes e originais, podendo até ter visões. Depois, vêm os "baixos": períodos de abatimento e melancolia, total passividade e falta de iniciativa, angústia psíquica e sentimento de perseguição de fora – e pior – até de dentro. (O fato de este sentimento ser experimentado apenas nas fases depressivas distingue-o do mesmo sentimento presente na paranóia.)

A alma oscila entre estes dois extremos, embora, entre os momentos de exaltação e depressão, ocorram períodos relativamente "normais" em que o paciente se comporta como qualquer outro ser humano. Remédios para esta doença constitucional eram desconhecidos naquele tempo, como o são hoje em dia. Ela difere das demais doenças mentais em um ponto importante: a personalidade interior do doente permanece intacta, em particular, os poderes intelectuais não são afetados. A maior parte das doenças mentais (como a esquizofrenia, que, em muitos pontos, lembra os distúrbios maníaco-depressivos) conduz a uma desagregação da personalidade, e seu desenvolvimento geral é, via de regra, destrutivo. Elas dissolvem a personalidade em sua unidade

e inteireza, destruindo, também, as capacidades intelectuais, até mudar o caráter do paciente, e ele passa a ser uma ruína de seu antigo *self*. A psicose maníaco-depressiva é diferente, na medida em que, embora introduzindo perigosas oscilações na atividade mental do sofredor, não destrói as faculdades da razão. Se o paciente é inteligente ou dotado de algum talento, estas capacidades não serão afetadas; após um ataque – que pode durar alguns dias, semanas ou mais – ele retornará ao normal. Não há nenhuma degeneração progressiva ou colapso geral das capacidades intelectuais ou emotivas[54].

Foi precisamente este padrão típico que começou a aparecer quando Sabatai se aproximou dos vinte anos de idade e que se manifestou completamente dois anos mais tarde. Há inúmeros testemunhos circunstanciais corroborando o ritmo cíclico de sua vida psíquica até seus últimos dias, e a descrição médica da doença confirma-se inteiramente nos relatos de seus contemporâneos, em particular do círculo mais próximo. As fontes que mencionam as peculiaridades de Sabatai contêm muitos pormenores indicando que os primeiros sintomas patológicos apareceram no limiar dos vinte anos de idade. Coenen relata que, segundo os concidadãos de Sabatai em Esmirna, certos estados de mania começaram a manifestar-se no período anterior ao casamento. "Ele citava Isaías, 14,14: 'subirei acima das mais altas nuvens, e serei semelhante ao Altíssimo' [...], e certa vez aconteceu que ele recitou este versículo com tal êxtase que imaginou estar flutuando no ar. Uma vez, quando perguntou aos amigos se eles o viram levitar e eles responderam negativamente, retrucou: 'Vocês não eram dignos de assistir a esta visão gloriosa por não terem sido purificados como eu' "[55]. A experiência da levitação é uma característica conhecida dos estados de êxtase. Segundo Coenen, isto ocorreu a Sabatai certo número de vezes antes da primeira auto-revelação messiânica. Pouco depois, comunicou aos companheiros de estudo e de ascese que dele se poderia esperar grandes coisas. Uma alusão seguiu-se à outra até que, finalmente, ele se revelou como o messias, filho de David.

Antes de citar alguns testemunhos sobre os alternantes estados de ânimo de Sabatai, não parece fora de propósito lembrar

54. Praticamente todos os manuais de psiquiatria consultados fazem descrições similares da psicose maníaco-depressiva; cf., por exemplo, J. Lange, *Handbuch der Geisteskrankheiten*, VI, 1928, p. 93. Psiquiatras com prática confirmam o diagnóstico apresentado aqui.

55. Coenen, *op. cit.*, p. 9.

outro fato, de grande importância para a compreensão tanto da personalidade de Sabatai Tzvi como da reação dos concidadãos a suas pretensões messiânicas. Nos momentos de exaltação, um maníaco é capaz de realizar atos extraordinários. Ele pode revelar-se um gênio e, quando "inspirado", produzir as idéias mais originais. De outro lado, pode agir de modo mais estranho e conduzir-se, de fato, como um louco ou desenvolver idiossincrasias de natureza paranóica. Tudo depende do "conteúdo" específico de sua mania, de seu talento e capacidade. O diagnóstico, por si só, de uma psicose maníaco-depressiva não nos informa nada sobre o conteúdo ou valor dos pensamentos e ações do paciente. Isto poderá variar de um indivíduo a outro e a única regra geral é a de que todas as manias tem *algum* conteúdo específico que – no caso de Sabatai – pode apresentar algum tipo de consistência.

Sempre que um entusiasmo maníaco arrebatava o jovem Sabatai às alturas vertiginosas de exaltação eufórica e à visão dele mesmo como messias, outro fenômeno aparentemente contraditório apresentava-se. O jovem rabi cuja vida consciente, era consagrada à piedade ascética e que se mortificava seis dias por semana, transgredia a lei e agia de um modo que parecia estranhamente incompatível com sua conduta normal. Estes acessos, nos momentos de exaltação, constituíam o que os sabataístas posteriormente chamaram seus "atos estranhos (ou paradoxais)". Este termo altamente significativo e ambíguo, *maasim zarim*, possui um duplo sentido na tradição sabataísta. Designa ações que, por si mesmas, não eram proibidas por lei bíblica ou rabínica, mas eram apenas bizarras, estranhas e surpeendentes, bordejando, talvez, o absurdo e o fantástico; mas também se refere a transgressões reais, ligeiras ou graves, da lei religiosa judaica. Ambos as espécies de ações, contudo, representam para um homem que levava uma vida de devoção e santidade, algo de todo inesperado que não lhe granjearia provavelmente aprovação e muito menos admiração. Sabatai Tzvi sentia-se sujeito a um impulso superior e misterioso que o levava a agir de modo inteiramente irracional, transgredindo os mandamentos da Torá e ofendendo-lhe a dignidade. Tais ações expressavam, sem dúvida, uma oposição secreta e inconsciente à lei religiosa tradicional, a princípio de modo relativamente inofensivo, mais tarde de forma mais violenta. Importam no que se poderia chamar de atitude agressiva numa personalidade de outro modo passiva. Compreende-se, agora, o significado das referências a "loucura" e "idiotice" em tradições, de outro lado, dignas de confiança. Os próximos a Sabatai discutiam, na substância, estes fenômenos, embora

não com a terminologia psiquiátrica moderna, nas epístolas e panfletos dirigidos aos iniciados. Isto também explica por que os mesmos fatos não chegaram ao conhecimento do público judeu mais amplo.

Um dos primeiros documentos em que se descreve a personalidade de Sabatai, após o início do movimento messiânico em 1665, já menciona sua "doença". Naqueles tempos iniciais, a terminologia tecnológica utilizada em seguida para ocultar os fatos patológicos não entrara em circulação e encontramo-los claramente enunciados por Samuel Gandoor, um dos "cabalistas da corte" do *nagid* Rafael José, Chelebi no Egito, o representante civil ou laico do judaísmo egípcio junto ao governo. Gandoor foi enviado do Cairo a Gaza a fim de observar o profeta Natan de perto, tornando-se seu discípulo ardoroso e companheiro de viagem durante quinze anos. Seu testemunho é perfeitamente confiável:

> Diz-se dele [Sabatai Tzvi] que há quinze anos ele tem sido afligido do seguinte modo: sofre de angústias que o deixam constantemente deprimido e não lhe permitem nem mesmo ler, sem que seja capaz de dizer qual é a natureza da dor que o atingiu. Assim, ele sofre até que a angústia o deixe, retornando então com grande alegria aos estudos. Por muitos anos, vem sofrendo desta enfermidade e nenhum médico encontrou remédio para ela, mas são os sofrimentos [impostos] pelo céu[56].

A mesma carta contém uma descrição de um incidente durante a vigília de *Shavuot* do ano de 1665, quando "R. Sabatai Tzvi foi tomado subitamente por uma angústia [isto é, depressão] e ficou em casa, como um homem doente de inquietação [um estado de melancolia], pois nem pôde sequer ir à leitura [da liturgia da véspera de *Shavuot*] com R. Abraão Natan, como é o costume [desta noite]"[57].

É notável que este relato não faça menção às fases maníacas da doença. O teor geral desta descrição do estado de melancolia, depressão e angústia, assim como o uso da palavra "doença", sugere que o relato provêm, em última análise, do próprio Sabatai ou de alguém que lhe era próximo durante este período. A descrição corrobora a afirmação dos manuais de psquiatria de que, embora o paciente sinta vivamente a depressão e a considere uma doença aguda, não tem nenhuma consciência no que diz respeito

56. A carta foi publicada por A. M. Haberman *Qovets al Yad*, III, Nova Série, nº 2, Jerusalém, 1940, p. 209.

57. *Idem*, p. 208.

à sua euforia maníaca[58]. A exaltação exuberante e mesmo extática como parte da doença não é reconhecida pelo enfermo e muito menos durante os momentos de crise maníaca.

No entanto, se a carta de Gandoor não menciona as fases maníacas, elas constam de muitos outros documentos o fazem, embora com uma diferença. Pois, após o início do movimento de massas em 1666, os crentes não falaram mais de uma "doença". O termo desapareceu. Para eles, ambas as fases da doença são de ordem divina, para as quais utilizam termos teológicos, tradicionais ou neologismos, correspondentes exatos dos termos modernos "depressão" e "mania". O novo vocabulário tal como empregado pelo profeta Natan, Baruch b. Gerson de Arezzo, Abraão Yakhini, Matatias Bloch Ashkenazi, Jacó Najara e Israel Hazan de Kastoria fala, respectivamente, em períodos de "iluminação" e de "ocultação do rosto". A angústia dos padecimentos melancólicos, reconhecida por todos os especialistas como extremamente severa, conquanto desprovida de fundamento psicológico, é explicada por Natan em termos teológicos, quando evoca, no verão de 1665, "as graves aflições, acima do que se pode conceber, que R. Sabatai Tzvi sofria pelo povo judeu"[59]. No *Tratado sobre os Dragões* (1666), Natan apontou uma analogia entre Sabatai e Jó, o protótipo do rei messiânico: "Todos os sofrimentos de Jó referem-se, em realidade, a ele [Sabatai], que sofreu muitas graves aflições devido a toda sorte de *qelipot*". Não se trata aqui de jejuns voluntários ou mortificações como se pensou erroneamente[60]. O texto continua ainda mais explicitamente:

> Por seus esforços, ele [Sabatai] libertou toda raiz [da alma do messias, submersa nas *qelipot*]; contudo, mesmo depois de libertar a raiz inteira, Deus o tentou com grandes provas. Inúmeras vezes, quando se achava nas alturas do céu, caía novamente nas profundezas do grande abismo, onde as serpentes o tentaram dizendo: "Onde está teu Deus?" Trata-se de coisa dificilmente suportável pela razão, no entanto, ele permanecia irredutível em sua fé. Além disso, ele sofria outras aflições graves e amargas em todos os membros; e, quando era assim provado, assim seu nome era Jó[61].

58. Lange, *loc. cit.*: "für die Manie fehlt jedes Krankheitsbewusstsein".

59. Sasportas, p. 9. Evidentemente, a referência é às depressões de angústia – tais como descritas também por Natan em *Tratado sobre os Dragões* – e não às mortificações ascéticas, jamais descritas na literatura cabalística como "insuportáveis aflições". Mas Sasportas enganou-se sobre o sentido real da frase.

60. *Tratado sobre os Dragões*, em G. Scholem (ed.), *Be Iqvot Mashiah*, p. 17.

61. *Idem*, p. 21. A doutrina é repetida pelo profeta sabataísta Matatias Bloch em sua epístola ao Curdistão, ver *Zion*, VII, 1942, p. 194.

Natan descreve as experiências psíquicas da "queda" no estado de melancolia. O mesmo texto contém outra importante passagem, que apresenta em linguagem simbólica todos os aspectos da doença de Sabatai:

> Descrevemos todos estes assuntos a fim de proclamar a grandeza de Nosso Senhor[62], exaltada seja a sua majestade, como ele aniquilou o poder da serpente, cujas raízes são profundas e imensas e que sempre o tentou. E quando trabalhava para extrair grande santidade do meio das *qelipot*, elas se lhe apegavam toda vez que a iluminação o abandonava[63], e depois lhe mostravam que também tinham domínio [...] Mas quando a iluminação retornava, ele o vencia novamente [o grande dragão] [...] Pois já expliquei que a Escritura o chama [o messias] Jó, porque ele afundara profundamente nas *qelipot*, nos dias de escuridão, que são os dias de sua angústia. Mas quando a iluminação lhe vinha, nos dias de tranqüilidade e alegria [...] então, ele se encontrava no estado sobre o qual se dizia [a propósito de Jó]: "ele se afastou do mal"; pois, então, saía do domínio das *qelipot* em que mergulhava nos dias de escuridão[64].

Um ponto a ser, posteriormente, de novo enfatizado por Natan, emerge com clareza. A doença de Sabatai não consistia em transição única e singular da iluminação à depressão; a mudança era um fenômeno regular e recorrente. Os dias de "angústia" e depressão alternam-se com os dias de regozijo e iluminação, segundo um esquema regular, que forma uma estranha combinação de mitologia e psicologia. O conteúdo das tentações exercidas pelas *qelipot* também é indicado no texto. O que se dizia, de início, na *Visão de Abraão*, sobre os "filhos da prostituição", repete-se novamente, em nível consideravelmente mais profundo, sobre as serpentes do grande abismo, com a diferença de que aqui é dito explicitamente que ele somente era alvo de seduções quando "a face de Deus lhe era oculta". As experiências psíquicas de Sabatai, assaz normais antes da erupção da doença, parecem ter passado subseqüentemente por um processo de diferenciação, de conformidade com o ritmo característico de exaltação e depressão.

Em alguns testemunhos, o estado de iluminação de Sabatai apresentava também feições características de quase êxtase. Assim, Israel Hazan declara que quem teve a sorte de ver Sabatai

62. Designação sabataísta corrente para o messias Sabatai Tzvi.

63. O termo *haará* ("iluminação") não foi inventado por Natan; aparece em textos cabalistas anteriores; cf. o *Seder Naeh*, MS Oxford, Neubauer, 1913, do começo do século XVII, um manual de práticas contemplativas "para purificar a alma e iluminá-la e para aumentar seu poder e iluminação [*haará*]".

64. *Tratado sobre os Dragões*, p. 39.

durante os dias de iluminação em Adrianópolis, "como seus fiéis servidores", sabe que, naquela época, seu rosto era como "o rosto de Moisés que era como a face do Sol"[65]. Em outras palavras, seu rosto queimava como fogo. Isto se confirma por outras testemunhas; por exemplo, alguns enviados poloneses que o viram na fortaleza de Galipoli, quando atravessava uma fase de iluminação. O relato de Leyb ben Ozer é ainda mais detalhado:

> Falei com pessoas que comeram e beberam com ele e que haviam estado com ele na fortaleza onde era prisioneiro, mas que não eram seus partidários. Disseram-me ser sua majestade incomparável; sua face era como a de um anjo do Senhor e as bochechas, constantemente coradas. Testemunhavam também que, quando cantava cânticos em louvor a Deus, como fazia várias vezes ao dia, era impossível olhá-lo no rosto, pois era como olhar o fogo. Muitas pessoas dignas que o visitaram apresentaram idêntico testemunho e, conquanto se opusessem a ele, confirmaram ser aquilo verdade; por esta razão, muitos acreditaram nele[66].

Há provas sólidas da alternância de fases de "iluminação" e abatimento durante o apogeu do movimento em 1666. Baruch de Arezzo relata que os enviados poloneses "viram sua face brilhar com uma grande luz, como o semblante de Moisés, nosso mestre, pois ele passara, naquele momento, por uma grande iluminação". Mas depois Baruch prossegue, evocando o período posterior à apostasia, "quando Nosso Senhor estava em Adrianópolis [...] a grande iluminação que lhe sobreveio na fortaleza de Galipoli [e que foi sucedida por um período de melancolia] retornou; a seguir, atravessou por algum tempo em estado de alienação [de Deus], mas, após certo tempo, [a iluminação] voltou até ele [Sabatai] desaparecer"[67]. Referências semelhantes a alternâncias de "iluminação" e "alienação" e acessos de melancolia, acompanhados de profunda angústia e sofrimento mental, são freqüentes nos escritos dos crentes, tanto antes como depois da apostasia. O profeta Natan, Jacó Najara e Israel Hazan declaram expressamente que tais "atos estranhos" eram realizados durante os momentos de iluminação. Isto está em conformidade com as considerações psiquiátricas acima aduzidas. Por volta de 1673, Natan escreve em uma carta que, "quando Deus fazia brilhar Sua luz sobre ele [Sa-

65. Ver *Schocken Volume*, p. 162.

66. MS. Shazar, fol. 32b. A versão impressa, embora muito mais curta, conserva a metáfora talmúdica: a face de Sabatai brilhava "como a face do Sol" (Emden, p. 12).

67. Freimann, pp. 53 e 64.

batai], este fazia as coisas mais estranhas aos olhos de todos". Israel Hazan, discípulo de Natan, relatando os acontecimentos posteriores à apostasia, afirma: "Nosso mestre Natan nos prevenira: 'Mantenham-se o mais distante possível de AMIRAH quando ele se encontra em estado de iluminação, pois, em tais momentos, ele deseja persuadir a todos em sua presença a abraçarem o Islamismo!' " Esta espécie de coisa só ocorria durante as fases de iluminação e não em horas normais[68].

Em 1670, Natan escreveu no *Livro da Criação*[69] que Sabatai "se mantinha, por vezes, no degrau mais alto e, outras vezes, nos extremos de uma miséria abjeta". Um crente de Volínia que visitou Sabatai em Adrianópolis, em 1672, R. Salomão Kohen, ou Katz, "viu-o em grande iluminação por uma semana inteira". Na sua carta, ele relata o seguinte sobre a conduta de Sabatai durante este período: "Nunca dormia regularmente, apenas cochilava ocasionalmente; seu rosto era como um espelho brilhante e o sol no apogeu"[70]. Abraão Yakhini refere-se à mesma alternância de ânimo ao escrever em *Vavei ha-Amudim*: "Quando vier o rei messiânico, ele não se revelará pela redenção [completa que realizará], mas, primeiro, aparecerá em todos os modos de dor e sofrimento, como nossos próprios olhos o viram no Nosso Senhor, em quem há algumas vezes escuridão e, em outras, luz"[71]. É evidente que o alcance psicológico de tais alusões só era compreensível para quem conhecia Sabatai Tzvi, para todos os demais, não passavam de mistérios e figuras de linguagem simbólicas, não sendo, portanto, notadas.

Há amplas evidências de que estas flutuações de ânimo se prolongaram até a morte de Sabatai. Um testemunho especialmente valioso neste sentido está contido em uma carta do profeta Natan descoberta em Salonica. Escrevendo em 1675 aos rabis de Kastoria, onde vivia, Natan conta, em imagens muito eloqüentes, a sua tentativa frustrada de visitar Sabatai no local de sua deportação na Albânia. Samuel Primo chegara antes dele "e já se encontrava diante do Senhor. Mas quando ele lá estivera, encontrou-o [Sabatai] em [estado do] mistério de *bar nafley* [literalmente, 'o caído']. Permaneci em Durazzo durante quinze dias e enviei

68. *Schocken Volume*, p. 163.

69. MS. Berlim, Biblioteca Estatal Or. 8º 3 077, fol. 6a.

70. Freimann, p. 65. Para o texto completo da carta, ver cap. 8.

71. Autógrafo de Yakhini, MS. Oxford 2 761, fol. 57d. O texto original da passagem traduzida está em aramaico; ver também fol. 100a. O texto foi escrito alguns anos após a morte de Sabatai, em 1681-1682.

um mensageiro para solicitar permissão [de visitar Sabatai], mas ele a recusou. Fui, então, obrigado a vir aqui a Berat e aguardar até que a grande luz brilhasse novamente"[72]. A designação talmúdica do messias, *bar nafley* (B. Sanhedrin, 96b), é interpretada por Natan como símbolo do estados de depressão, alienação e "queda", durante o qual Sabatai não veria ninguém.

Há, portanto, claros indícios de que as pessoas mais próximas de Sabatai sabiam de suas agudas alternações de estados mentais. Seria um fato de certa importância se as nossas conclusões fossem confirmadas pelo próprio Sabatai Tzvi. Embora, ao que é de nosso conhecimento até agora, Sabatai não tenha escrito nenhum livro ou brochuras (ver infra pp. 139-140), umas poucas palavras suas autênticas subsistem, na medida em que ele as dirigiu a outrem ou as escreveu nas poucas cartas remanescentes. Outras, ainda, foram preservadas em anotações dos seus seguidores mais próximos e fiéis, que pretendem tê-las copiado dos manuscritos do próprio Sabatai. Os testemunhos destas três fontes corroboram entre si.

Johann Heinrich Hottinger, um contemporâneo cristão de Sabatai e historiador amador, preservou entre seus papéis uma tradução latina de uma carta de Sabatai que obtivera em Amsterdã no verão de 1666. A carta fora claramente escrita no início da estada de Sabatai em Galipoli, trazendo aos adeptos as boas novas de uma "grande iluminação" que lhe sobreviera, aparentemente após período de depressão que se seguira à sua prisão. A mudança parece ter ocorrido no *shabat* de 22 de maio de 1666 e a mensagem, cujo estilo confirma a autencidade, menciona tanto seus sofrimentos (*afflictio mea*) quanto a grande luz (*splendor*) que lhe enchiam a alma desde aquele *shabat*. "E o Senhor viu minha grande aflição [ou doença] e cobriu-me de grande júbilo e conforto, o que me fez compreender [...] que o tempo de esperança para Israel estava muito próximo [...] Minha alma, cuja aflição e angústia eram grandes, está agora repleta de luz e salta de alegria"[73]. Israel Hazan viu anotações que Sabatai "havia feito de próprio punho durante a grande iluminação"[74], em Adrianópolis (1671), a mesma fase sobre a qual dispomos da crônica deta-

72. A carta de Natan foi publicada por Michael Molho, em *RÉJ*, CIV, 1938, p. 120. Para a data correta e o contexto histórico desta carta, ver cap. 8.

73. Coleção Hottinger, Biblioteca Central de Zurique, vol. XXX, fol. 347a.

74. Israel Hazan, "Comentário sobre os Salmos", MS. Kaufman 255, Budapest, fol. 32b. A data desta iluminação é atestada pela crônica publicada em *Sefunot*, V, 1961, p. 254.

lhada de Jacó Najara. Estas mesmas anotações de Sabatai mencionam períodos de escuridão ("o Senhor, meu Deus, iluminará minhas trevas"). Considero esta menção como uma referência à real escuridão que baixava sobre sua alma, de tempos em tempos, mais do que uma figura de linguagem aludindo à sua apostasia. Abraão Yakhini escreve no mesmo sentido, em 1681, alguns anos após a morte de Sabatai: "Os períodos que Nosso Senhor, o verdadeiro messias [Sabatai Tzvi], atravessou eram diversos, por vezes [ele estava] em uma iluminação exaltada, outras, na escuridão, como é do conhecimento dos fiéis. É por isto que David dizia [Salmos 31,15]: 'Meus tempos estão em Tua mão' "[75]. Talvez, o ponto mais importante deste testemunho de alguém tão próximo a Sabatai seja a admissão de que os íntimos conheciam "as mudanças de tempos", isto é, a alternância de seus estados de ânimo.

Além do mais, dispomos do precioso testemunho do próprio Sabatai. Durante sua passagem por Alepo, em 1665, ele travou grande amizade com o rabino desta importante comunidade judaica, fazendo-lhe muitas confidências de ordem pessoal. R. Salomão Laniado tornou-se um seguidor fervoroso de Sabatai, perseverando em sua fé muitos anos após a apostasia. No verão de 1669, ele escreveu uma carta para dois rabinos no Curdistão em que relatava alguns dos pormenores que Sabatai lhe contara. A carta[76] é extremamente reveladora, apesar da linguagem obscura dos discípulos, na qual é escrita. O texto é alterado apenas em um ou dois lugares e a história que relata deve ter-se impresso profundamente na mente de seu autor, embora não se possa, é claro, ter certeza da veracidade de todos os pormenores.

Quando ele [Sabatai Tzvi] passou por Alepo, contou-nos suas experiências pessoais: como no ano de 1648 o Espírito de Deus desceu sobre ele uma noite, enquanto caminhava, aproximadamente a duas horas de distância da cidade, em meditação solitária, até ouvir a voz de Deus dizer-lhe: "Tu és o Salvador de Israel, o messias, o filho de David, o ungido do Deus de Jacó e és destinado a redimir Israel, juntando seu povo dos quatro cantos da terra em Jerusalém [...]". A partir daquele momento foi revestido pelo Espírito Santo e por uma grande iluminação; ele pronunciou o nome [inefável] de Deus e realizou todo tipo de estranhas ações que lhe pareciam adequadas devido ao *tiqun* místico pretendido por elas. Aqueles que o viam não compreendiam suas ações, julgando-o louco. Ele foi, repetidamente, flagelado por nossos mestres na Palestina, por causa de

75. *Vavei ha-Amudim*, MS. Oxford 2 761, fol. 114c.

76. Descobri esta carta em um manuscrito em Nova York e a publiquei em *Zion*, VII, 1942, pp. 190-191.

suas numerosas ações[77] que pareciam contrárias à razão, até que ele se retirou ao deserto, longe dos homens. Cada vez que reaparecia de novo, apresentava-se mais forte, vendo o que nenhuma boca poderia proferir, embora, em outros momentos, sofresse grandes angústias. Às vezes, via o esplendor da Shekhiná e outras, Deus o provava com tentações severas, resistindo ele a todas; até 1665[78], quando estava no Egito, Deus o provou com uma enorme tentação a que, Deus seja louvado, ele resistiu. Mas, em seguida, rogou a Deus com um grande juramento e várias orações e súplicas para não mais o tentar e, desde o dia desta súplica, o Espírito Santo o abandonou, assim como sua iluminação, tornando-o um homem comum. Ele se arrependeu, assim, de seus "atos estranhos", já que não podia mais entender seu significado [místico], que havia entendido originariamente ao realizá-los[79].

Temos aqui, de um lado, o próprio relato de Sabatai sobre seus estados de iluminação e inspiração e, de outro lado, a "grande angústia"[80] e tentações das *qelipot*. Aqui nos é dito de novo que os "atos estranhos", que lhe deram a reputação de louco, foram realizados em estado de iluminação e sob o impulso de forças ocultas, que o convenciam serem elas "adequadas" a certos fins de ordem mística. Somos informados também, que, em seu estado psíquico normal, após ter sido abandonado pela iluminação convertendo-se em "homem comum", ele mesmo não podia mais compreender o significado de suas ações, "repugnantes à razão" e ofensivas, como eram. Ele, então, arrependia-se de suas ações, pois, apesar de tudo, não passava de um asceta piedoso, cujo único desejo era andar nos caminhos da santidade, enquanto esta força superior não o dominasse nem o obrigasse a se comportar de modo tão estranho. Se Gandoor insiste, como vimos, sobre os períodos de depressão (que reconhecia como uma doença), Laniado ressalta as iluminações. Seus testemunhos em conjunto fornecem um quadro completo do fenômeno, cujo acerto

77. Isto é, ele foi condenado a uma pena legal de "trinta e nove açoites" pelo tribunal rabínico por causa do que são talvez – com ligeira correção do texto – suas "más ações".

78. Por uma pequena emenda ao texto, que traz 1668.

79. O mesmo traço psicológico é enfatizado por Natan em uma carta escrita em 1672, após um longo encontro com Sabatai no ano anterior. Ele relata, como algo bem conhecido dos membros do círculo íntimo, que, quando a iluminação o abandonava, "todas as suas ações durante este tempo parecem-lhe um sonho e ele se esquece completamente das razões válidas destas ações", ver *Sefunot*, V, 1961, p. 264. A descrição da atividade de Sabatai durante o longo período de iluminação em 1671, publicada em *Sefunot*, V, 1961, pp. 254-261, é uma das mais detalhadas que possuímos.

80. As mesmas palavras foram utilizadas por Samuel Gandoor em uma carta já citada, p. 129.

essencial se confirma por tudo o que sabemos da vida privada de Sabatai.

Estamos agora em condições de apreciar as referências à loucura ou imbecilidade de Sabatai. Tobias Rofe Ashkenazi, que colecionou inúmeras tradições concernentes a Sabatai Tzvi na Turquia, escreve: "Apesar de sua sabedoria e formação, sempre fazia coisas pueris. Dizia-se que um espírito de loucura o possuía ocasionalmente e, então, ele se comportava como um maluco, de modo que o povo falava a seu respeito e o tratava de idiota"[81]. Sabemos por nossas provas que ele agia como "louco" apenas nos períodos maníacos de sua iluminação.

Abraão Cuenque[82] de Hebron, que relata os atos de Sabatai em Esmirna, no estilo de um verdadeiro discípulo, não oculta as profundas diferenças entre o comportamento de Sabatai e o de outros jovens piedosos,

de modo que algumas pessoas exprimiam sua desaprovação, chamando-o de louco do começo ao fim [...]. Ele tinha o hábito de se retirar para as montanhas ou cavernas sem que seus irmãos ou familiares soubessem de seu paradeiro; outras vezes, recolhia-se a um pequeno quarto miserável onde permanecia trancado e do qual raramente saía [...]. Seus irmãos contristavam-se com seu comportamento e sentiam-se muito envergonhados, mas não conseguiam persuadi-los a mudar seus modos [...]. Sendo ricos, *sentiam-se desonrados por seu comportamento*; repreendiam-no, mas em vão[83].

O epíteto de "louco" parece haver acompanhado Sabatai por muitos anos e tê-lo marcado, mas, como ocorre freqüentemente com semelhantes abusos de linguagem, ele o transformou em um título de honra para si mesmo. Israel Hazan de Kastoria pretende ter visto uma nota manuscrita de Sabatai, que começava com as palavras: "Assim falou aquele que era completamente louco"[84]. Quem aparecia aos olhos do mundo completamente louco era a seus próprios olhos o mais santo dos santos!

81. Tobias Ashkenazi, *Maaseh Tobia*, I, 6, também citado por Emden, p. 45.

82. Este nome, comumente transliterado como Conque, deriva da cidade espanhola de Cuenca. A família Cuenque ainda florescia em Jerusalém no século XX.

83. Memórias de A. Cuenque, em Emden, pp. 34-35.

84. MS. Kauffmann, 255, fol. 79b; ver *Schocken Volume*, p. 168. O canhenho do sabataísta R. Abraão Rovigo, MS. Instituto Ben-Tzvi (fundo do Dr. Isaiah Sonne), fol. 42b, forneceu um testemunho suplementar: "O messias é chamado de louco quando a [luz da] *sefirá Tiferet* o abandona e isto também se dizia de Jó que é o [arquétipo] do messias [Jó 34,35]: Jó falava sem conhecimento [isto é, como um louco]. E é por isto que ele [Sabatai Tzvi] costumava realizar estranhas ações que pareciam completamente idiotas".

III. A PRIMEIRA "MANIFESTAÇÃO" DE SABATAI E SEU BANIMENTO DE ESMIRNA

Tudo isto pode explicar, de certo modo, a ausência de quaisquer reações às primeiras proclamações de Sabatai como messias. Caberia imaginá-lo como um jovem erudito, de alguma maneira dotado e desejoso de levar uma vida de santidade. De repente, ele começa a manifestar sintomas de doença, afunda na melancolia, esconde-se da família em um pequeno quarto escuro e adota um comportamento infantil e tolo. Ele é, certamente, perseguido e possuído por demônios e, aos olhos do mundo, até seu comportamento durante os períodos de exaltação maníaca deve-se, evidentemente, à influência demoníaca. Realiza atos estranhos, irregulares e paradoxais. Às vezes, transgride abertamente a Lei, na crença de ser este seu dever. Não consegue explicar sua conduta nem comunicar-se adequadamente com os outros. Pelo contrário, seu comportamento ilógico, e ocasionalmente ímpio exclui qualquer contato genuíno. Então, chega o ano de 1648, mencionado no Zohar como o ano da ressurreição e considerado por muitos a data potencial, se não real (ver p. 90) da redenção. Ao invés disso, o ano traz confusão e perplexidade: Eles "buscaram a retidão mas viram apenas o pranto".

O choro elevou-se de toda a Casa de Israel diante dos horrores da insurreição cossaca que irrompera na Polônia e Rússia, tornando-se conhecida na história judaica como os massacres de Chmielnicki. O sangue judaico foi derramado como água e refugiados começaram a chegar até o sul, na Turquia, onde o caudal de histórias horripilantes ecoou amplamente. Sabatai Tzvi, dilacerado entre estados extremos de exaltação e melancolia, deve ter-se impressionado, quer com as esperanças messiânicas, quer com as notícias abaladoras, muito embora não se possa dizer qual das duas o afetava mais. Em todo caso, a data apresentada para sua primeira revelação messiânica parece ser autêntica e fundada em tradição confiável. A agitação que varreu o judaísmo, como conseqüência das atrocidades, e a excitação íntima de Sabatai durante a euforia de sua iluminação aglutinaram-se. Um dia, ouviu a voz que proclamou sua missão: "Tu és o Salvador de Israel [...] Juro por minha mão direita e pela força de meu braço que tu és o verdadeiro redentor, não havendo outro"[85].

Aos olhos do mundo, contudo, Sabatai não passava de um jovem possuído por um espírito de loucura ou por um espírito malé-

85. Palavras de Sabatai como aparecem na carta de Laniado (ver p. 132).

fico. Ninguém o escutava ou prestava atenção a suas visões, nas quais os patriarcas Abraão, Isaac e Jacó lhe disseram que ele fora destinado a ser o futuro messias. Não há qualquer prova de que alguém o haja levado a sério naquela época, e os historiadores, que afirmam o contrário, baseiam-se em uma compreensão errônea das fontes originais ou em fantasia[86]. Sabatai Tzvi era considerado doente ou dotado de um espírito maléfico; se ele provocou algum tipo de reação, foi de piedade mais do que de entusiasmo ou fé.

Há alguma informação a respeito da primeira revelação de Sabatai acerca de si mesmo. Coenen diz que ele no princípio revelou a sua messianidade apenas a amigos e familiares; mais tarde, quando a proclamou em público, surgiram várias facções. Nenhum vestígio, porém, destas facções pareceu ter subsistido e, mesmo no auge do movimento, ninguém apareceu para dizer ter acreditado em Sabatai já em 1648. Devemos, portanto, perguntar-nos se Sabatai, de fato, afirmou publicamente suas pretensões ao papel de messias. Coenen relata, em outro lugar, um pormenor que na realidade implica o contrário, pois nos diz que, depois de 1648, o corpo de Sabatai exalava um odor muito agradável e perfumado (este fato também é mencionado nas fontes sabataístas; os crentes sustentam que se tratava do cheiro do Jardim do Éden). O assunto provocou bisbilhotice e as pessoas viam algo de errado no uso de perfume por um rabi. Finalmente, um médico de Esmirna, Dr. Baruch[87], repreendeu Sabatai, que, então, o levou a sua casa e se despiu para que o médico pudesse sentir o odor. Depois, Sabatai contou-lhe sua visão dos Patriarcas, que o ungiram com óleo, recomendando-lhe não revelar o segredo até uma data propícia. De fato, o médico permaneceu calado, revelando a história somente dezoito anos mais tarde, no auge do movimento.

86. A renovada tentativa de Tishby de sustentar terem existido alguns círculos que aderiram às pretensões messiânicas de Sabatai antes de 1665 não é substantivada por nenhum fato autenticado, em sua crítica de *SS* em *Tarbiz*, XXVIII, (1959), pp. 122-33. Os textos não dizem o que ele os faz dizer.

87. Coenen (*op. cit.*, p. 93) soletra "Doutor Barut", mas isto pode ser um erro tipográfico. Deve ser o mesmo médico que, posteriormente, desempenhou papel proeminente no movimento sabataísta e em cuja casa Natan se escondeu depois da apostasia, em 1667. Dizia-se que era marrano oriundo de Portugal. Sasportas confundiu-o com outro bem conhecido médico sabataísta, o marrano espanhol Abraão Cardozo. "Dr. Barut" pode ter, posteriormente, renunciado ao sabataísmo, pois consta que "o conhecido médico de Esmirna chamado Doutor Carun [?]" contou a Moisés b. Habib sobre uma tentativa da mulher de Sabatai para seduzir seu filho ("Testemunho prestado perante a corte rabínica de Jerusalém", atribuída a Moisés b. Habib e impressa – sem data e assinatura – em Emden, p. 53). Segundo M. Benayahu, *Studies in Misticism and Religion in Honor of G. Scholem*, 1968, pp. 35-40, o autor deste testemunho, prestado por volta de 1700-1717, não era o grão-rabino de Jerusalém com este nome, mas o erudito de Salonica, Moisés b. Isaac b. Habib, que passou algum tempo em Jerusalém após a morte de seu homônimo. Isto explicaria as inúmeras dificuldades que a autoria do rabino de Jerusalém implicaria. O nome verdadeiro do Doutor Barut ou Carun permanece um problema sem solução. Com relação ao odor exalado do corpo de Sabatai, ver também Sasportas, pp. 4 e 93.

O incidente da unção foi relatado por outra testemunha, também com base em declaração do próprio Sabatai. Desta vez, a testemunha não vem de Esmirna mas de Livorno, onde Moisés Pinheiro, um amigo de juventude de Sabatai, foi interrogado sobre suas reminiscências mais antigas. Entre outras coisas, lembrou-se de Sabatai ter-lhe falado de "uma voz chamando três vezes, noite após noite, 'não toque no meu ungido Sabatai Tzvi' e, de uma terceira vez, em que foi visitado pelos Patriarcas que o ungiram"[88]. Esta testemunha sugere que a história da unção pelos Patriarcas não era uma invenção tardia, mas fazia parte do relato original da visão de Sabatai, tal como era conhecida por seu círculo íntimo. Só em detalhes e citações escriturais variam os relatos de Laniado, Coenen ou Pinheiro.

Não há dúvida de que esta visão, ou melhor, o choque emocional, tenha causado uma enorme impressão em Sabatai. Preservaram-se alguns traços disto na tradição sabataísta, que guardou um registro de todas as datas decisivas da vida de Sabatai, transformando-as, mais tarde, em datas religiosas. O calendário de festas foi composto pelos colaboradores mais próximos de Sabatai, e pode-se presumir que haja conservado as datas históricas mais significativas[89]. O calendário afirma que no dia 21 de Sivan Sabatai foi "ungido pelo profeta Elias"[90]. A tradição sabataísta substituiu, assim, os Patriarcas por Elias, e parece provável que o próprio Sabatai tenha modificado, posteriormente, a história, quando a contou a

88. Sasportas, p. 94.

89. Elas eram principalmente celebradas como dias de recordação, mas não como festas em sentido estrito. R. Abraão Miranda de Salonica, compilador do manuscrito 2.262 do Instituto Ben-Tzvi, escreve em uma nota marginal, na cópia do seu calendário de festas (p. 38), que suas indicações (recitação da oração de Hallel, refeições festivas etc.) não eram mais respeitadas por aqueles rabis na geração precedente (cerca de 1700-1750) que ainda acreditavam em Sabatai Tzvi. As únicas exceções eram os dias 15 e 16 de Kislev, observados como jejum e festa. Miranda, cujas informações são, de modo geral, seguras e até excelentes, não menciona a prática dos apóstatas da seita Dönmeh, mas dos "maiores rabis" *geoney olam*, que aderiam secretamente à "fé". Há boas razões para se supor que a informação veio de R. Meir Biqayam de Esmirna e do professor de Biqayam, R. Jacó Vilna de Jerusalém.

90. Assim rezam todas as versões do calendário ritual, inclusive na primeira (MS Adler, 493).

seus fiéis. Nos hinos sabataístas recém-descobertos figuram alguns especialmente consagrados a esta festa, celebrada sem interrupção pelos Dönmeh de Salonica[91]. Um deles menciona, expressamente, a data e o ano, jogando com as duas palavras hebraicas cujo valor numérico é 408 (1648) e 21[92]. Outro hino diz:

> De verdade[93] Deus é bom para Israel
> Este é o dia em que o AMIRAH foi ungido...
> Todo homem retornou à sua possessão...[94]
> No dia da unção,
> A Shekhiná encontrou repouso[95].

Israel Hazan, também, se refere a um período "depois da unção de AMIRAH mas antes do seu reinado tornar-se manifesto e conhecido do mundo inteiro". Em outro lugar, Israel Hazan indica o ano de 1658 como o ano da unção, mas isto se deve provavelmente a uma confusão de dois acontecimentos ocorridos em datas similares[96].

Um pormenor que Coenen ouvira dos irmãos de Sabatai parece relacionar a unção ao rosto brilhante característico de Sabatai durante seu êxtase: "Após ter sido ungido como messias pelos patriarcas, seu rosto estava extremamente luminoso e brilhante, como o de Moisés após a entrega da Lei' (Êxodo 34,35)[97].

Não se sabe se Sabatai tinha sonhos messiânicos fora das fases de exaltação maníaca, nem existe a menor prova de que ele houvesse anunciado suas pretensões messiânicas em público. Com efeito, esta pretensão é objeto de um único relato. Sasportas, escrevendo por volta de 1669, conta que "há questão de vinte anos, ele [Sabatai] abriu a boca, dizendo, 'Sou o messias' e pronunciou o Nome Inefável de Deus, fazendo com que o grão-rabino José Eskapha, seu principal mestre, o repreendesse e o pro-

91. A lista de datas obtidas por A. Danon, *op. cit.*, p. 13, está correta, mas ele se engana no tocante à natureza do fato em questão, pensando que Elias é mencionado em lugar do profeta Natan. Em listas posteriores (ver Galanté, *op. cit.*, p. 47) a data foi alterada para 24 de Sivan.

92. M. Attias, G. Scholem e I. Ben-Tzvi, *Hinos Sabataístas*, 1948, p. 77. Estes hinos foram compostos entre 1680 e 1800 pela seita sabataísta Dönmeh.

93. O valor numérico da palavra é 21.

94. Cf. Lev 25,13, e supra cap. 1, p. 81.

95. *Idem*, p. 64; cf. também p. 149, onde a nº 192 deveria ser corrigida de modo a ser lida: "em 408 Elias ungiu o Redentor, o Rei messiânico, com o óleo da alegria". 21 de Sivan de 5408 caiu em 11 de junho de 1648.

96. Ver *Schoken Volume*, p. 163, e cap. 8.

97. Coenen, *op. cit.*, p. 94.

clamasse fora da lei, anunciando: 'o primeiro que derrubá-lo merecerá o bem, pois ele conduzirá Israel ao pecado e fará uma nova religião'. Ele escreveu também a Constantinopla sobre este assunto"[98].

Infelizmente, não possuímos as primeiras cartas escritas contra Sabatai Tzvi. Os dados fornecidos por Sasportas não são sempre confiáveis, na medida em que ele gostava de reescrever relatos e declarações anteriores à luz de desenvolvimentos subseqüentes. O que Sabatai fez, de fato, em público, foi pronunciar o Santo Nome de Deus – e, aparentemente, mais de uma vez; todo o resto, e particularmente as proclamações messiânicas, são provavelmente adições posteriores. O incidente foi contado por Sabatai a Laniado, sendo mencionado em todos os outros relatos sobre os inícios de Sabatai. Não há prova de qualquer outra demonstração de caráter messiânico e mesmo a dimensão messiânica deste incidente é discutível. A Mishná (Sanhedrin 11,1) declara que "quem pronunciar o Nome divino como ele é escrito" não tem parte no mundo futuro, mas em nenhum lugar se menciona que o messias deva pronunciar o Nome Inefável. De fato, o assunto nunca é mencionado nos ditos rabínicos sobre a era messiânica[99]. Outra passagem talmúdica, contudo, afirma que no mundo vindouro o nome de Deus será pronunciado exatamente como está escrito (B. Pesahim 50a). Foi, provavelmente, esta afirmação talmúdica que inspirou Sabatai Tzvi. Ele tinha a sensação de estar na soleira da era messiânica que, embora não fosse no sentido estrito idêntica ao mundo vindouro, confundia-se, muitas vezes, com ele na escatologia popular. Sua provocadora demonstração realizada, mais provavelmente, quando recitava a bênção antes da leitura da Lei, na sinagoga, certamente não balizava uma reivindicação messiânica absoluta. Não dispomos, até o presente, de nenhum texto específico escrito antes de 1648 e sugerindo que o messias iniciaria sua carreira pronunciando o Nome Inefável. A ação de Sabatai apenas implicava a proximidade da nova era e que ele não distinguia entre o mundo vindouro e a era messiânica; tratava-se de uma proclamação da redenção iminente e não da pessoa do messias. A declaração messiânica citada por Sasportas, ou constitui um floreio literário, ou preserva uma

98. Sasportas, p. 9.

99. Coenen enganou-se sobre este ponto, já que não conhecia os textos originais, mas apenas as interpretações propostas pelos crentes sabataístas de Esmirna, em 1666.

comunicação secreta de Sabatai Tzvi aos seus seguidores, que Sasportas converte erroneamente em proclamação pública[100].

Pode-se concluir que a primeira aparição pública de Sabatai terminou em uma espécie de escândalo, que exasperou muito os rabinos e gerou um bocado de falatório, mas não teve outra conseqüência. É por certo significativo que a subseqüente perseguição a Sabatai – confirmada por inúmeras fontes confiáveis – só resultou em expulsão ou banimento, três anos depois, contrariamente ao relato de Sasportas, sugerindo que ele fora posto "fora da lei" em 1648, imediatamente após suas primeiras "ações estranhas" e que "ele e os amigos que o apoiaram foram assediados e atormentados, até que foram embora, expulsos e exilados para Salonica"[101]. Sem se preocupar com a seqüência cronológica, Sasportas comprime a história de vários anos em uma única sentença. Sabemos, porém, de fonte incontestável, que, em 1650, Sabatai e seus amigos ainda se encontravam em Esmirna e estudavam a Cabala, sem qualquer impedimento. Abraão Miguel Cardozo, que viveu em Esmirna vinte e cinco anos mais tarde e que conhecia bem o círculo de Sabatai, conta em uma carta como Sabatai ponderava o problema do *En-Sof* e sua relação com as *sefirot*, como ele tentara responder à questão: quem era o verdadeiro Deus e como ele chegara à concepção do Mistério da Divindade, que desempenhou papel proeminente na teologia sabataísta. Para nosso objetivo presente, o fato de Cardozo mencionar nomes de alguns jovens que estudaram com Sabatai em 1650 é importante. Cardozo havia conversado com eles[102] pessoalmente e soube que Sabatai revelara o Mistério da Divindade a Moisés Pinheiro, em Esmirna, no ano de 1650, como também aos rabis Barzillay, Moisés Calameri, Silveira e ainda alguns outros. Cardozo escreve: "E quando cheguei a Esmirna [em 1675], ouvi [este segredo] da fé de suas próprias bocas". Ele menciona, mais adiante, dois outros estudiosos que diziam ter recebido o mistério do próprio Sabatai Tzvi, "três ou quatro vezes", mas não há nenhuma prova de que estes dois, Moisés ha-Kohen e David Algazi, pertencessem ao círculo inicial de 1650. É muito possível que estivessem entre os que ouviram a revelação do mistério somente após a apostasia.

Os nomes e os interesses cabalísticos destes primeiros companheiros e discípulos são bastante significativos. Mostram que

100. Sasportas, p. 149.

101. *Idem*, p. 4.

102. A. Cardozo, "Epístola a Samuel de Paz em Livorno", em A. H. Weiss, *Bet ha-Midrach*, Viena, 1865, p. 64. Corrigi o texto segundo o MS. Adler 1653.

estavam principalmente preocupados com o Mistério da Divindade desenvolvido por Sabatai e não com a crença no seu messianismo, e que o relato de Sasportas sobre a perseguição sofrida pelos companheiros de Sabatai é muito exagerada. Moisés Pinheiro foi o único a deixar Esmirna, tanto quanto se sabe, por razões pessoais e não por ter sido "exilado ou banido". Na época, muitos judeus mudaram-se para Livorno, onde o Duque de Toscana lhes havia concedido privilégios e regalias, podendo a família de Pinheiro estar entre eles. Outros membros do círculo permaneceram em Esmirna, tornando-se rabis de renome. *Hakham* Silveira é o próprio R. Isaac Silveira, falecido em fins de 1681 (11 de Heschvan de 5442) e descrito em seu epitáfio como "piedoso e humilde"[103], menção honorífica geralmente reservada a homens de excepcional santidade. Por outro lado, Moisés Calameri é desconhecido; a ortografia de seu nome pode ter sido alterada, devendo ler-se Calamidi ou Galamidi, patronímico de uma família conhecida em Constantinopla. Um certo R. Isaac Calomiti, "piedoso e humilde" – o nome é quase com certeza idêntico a Calamidi – morreu em Esmirna em 1683. De R. Abraão Barzillay sabemos que R. Haim Benveniste lhe endereçou uma *responsum* em 1660[104]. Seu filho esteve envolvido em uma demanda com os dois irmãos de Sabatai Tzvi nos anos de 1684-1690[105], quando é mencionado como já falecido.

O nome de Barzillay vincula-se, na tradição sabataísta, com um importante acontecimento da vida de Sabatai. Coenen nos relata que, já em 1665, se falava de um milagre que teria acontecido a Sabatai por volta de 1648-1650, quando ele quase se afogara em um redemoinho, ao banhar-se no mar[106]. O calendário festivo dos sabataístas menciona o incidente que, posteriormente, viria a tornar-se uma das festas mais importantes, denominada *Purim*. Mais tarde, os sabataístas não sabiam mais o motivo exato da celebração, mas, no manuscrito do calendário mais antigo, aparece a indicação: "16 de Kislev – data na qual ele subiu do mar e foi salvo; é como o dia de Purim"[107]. Os hinos para a data interpre-

103. Freymann, p. 142.

104. *Baey Hayyey* (compilação de *responsa* de R. Haim Benveniste), primeira parte, nº 122.

105. Cf. minhas observações em *Hinos Sabataístas*, p. 22.

106. Coenen, *op. cit.*, pp. 94 e 141. O milagre ocorreu no *Xiose Zee*, isto é, o Mar de Quios.

107. MS. Adler 493. Omite-se a explicação histórica em outras versões, onde só aparece a palavra "Purim". Fui o primeiro a propor a explicação correta em minhas notas aos *Hinos Sabataístas*, pp. 136 e 217. O calendário de Miranda (cf. n. 89, acima) explica o fato, mas omite a comparação com Purim.

tam o acontecimento como símbolo da elevação da alma do messias desde as profundezas do abismo. Algumas alusões no texto destes hinos ainda são obscuras[108]. Um deles afirma que ele estava afogado no mar, mas se ergueu do abismo, e fitou a "serpente tortuosa"[109], que suas roupas foram roubadas e que o mar ficou cor de sangue. Barzillay é mencionado na seguinte passagem:

> Barzillay, seu discípulo, era forte, gritou até à noite.
> Trouxe novas roupas de sua casa e regozijou-se com o filho de David[110].

Para comemorar o acontecimento, os sabataístas instituíram um jejum para a véspera de Purim, que, de fato, corresponde ao jejum de Ester. Trata-se do mais importante jejum de seu calendário e na prece recitada no seu início recorda-se que foi estabelecido pelo "*hakham* Barzillay, o discípulo de Nosso Senhor"[111]. Devia parecer, portanto, que Barzillay estava presente ao acontecimento ou, de algum modo, a ele ligado; em todo caso, é provável que tenha acompanhado Sabatai até a praia.

Sabatai não descobriu, de uma vez, o Mistério da Divindade em suas iluminações maníacas. É mais provável que a idéia do verdadeiro Deus de sua fé fosse a *sefirá Tiferet*, ou o princípio superior dentro da *sefirá* e tenha surgido lentamente, como resultado de uma busca prolongada. Ligado a isto, é interessante notar que o autor do apocalipse iemenita *Gey Hizayon* (*O Vale da Visão*) parece ter tido acesso a cartas que continham informações biográficas e relatavam algum acontecimento místico em 1650. Desde 1642, relata, o messias começou a "aceitar a disciplina", elevando-se sete degraus na escada mística, correspondentes às sete *sefirot* de *Malkhut* à *Guedulá*. Durante estes anos, ele esteve

108. Por exemplo, "Um cachorro lutou com ele, causando-lhe muita dor, mas ele o matou e montou nele"; ou, ainda, a história das roupas roubadas. Coenen, *op. cit.*, pp. 94-95, conta que um lobo atacou Sabatai, mas este o subjugou milagrosamente. Isto pode referir-se a algum evento real.

109. Seria um símbolo místico do sorvedouro que não conseguiu engoli-lo? O encontro de Sabatai com este demônio (cachorro ou serpente) no mar perto de Esmirna guarda interessante analogia com o combate de Jesus e a serpente nas águas do Jordão. O incidente é mencionado em hinos orientais e possivelmente remonta ao tema do combate do filho do rei (o redentor?) com o dragão do mar, como descrito no *Hino da Pérola* siríaco dos *Atos de Tomás*; cf. A. Adam, *Die Psalmen des Thomas und das Perlenlied*, Berlim, 1959, p. 74.

110. *Hinos Sabataístas*, pp. 136 e 217.

111. *Idem*, p. 22. As explicações oferecidas por A. Danon, *op. cit.*, p. 54, devem ser retificadas, em conseqüência. Danon não conhecia a origem, nem a significação do jejum.

"manifesto e oculto" – expressão aplicada pelo *Pesiqta Rabati* ao messias, mas aplicável igualmente, como se viu, à pessoa de Sabatai Tzvi. Após sete anos de preparação mística e ascensão, "Deus pousou sua mão sobre ele", mas a Casa de Israel foi atingida por severas atribulações e perseguições, "desde o ano [1648] da 'proclamação da liberdade para eles', no qual o bom [o messias] começou a receber a paz. Dois anos depois, ele alcançou o nível místico de sua mãe, mas todo o seu povo estava em luto". No ano da liberdade, isto é, da esperança frustrada e dos massacres de Chmielnicki, o messias "recebeu a paz", isto é, as iluminações que lhe vinham em intervalos. Dois anos depois, em 1650, subiu ainda outro degrau, à "sua mãe". Na linguagem simbólica do cabalismo, a única explicação possível é sua ascensão à *sefirá Biná*, também denominada Mãe Celeste. Tais alusões, colhidas, com certeza, em cartas que continham informação biográfica pormenorizada, podem ser interpretadas como referências ao grau de conhecimento espiritual atingido por Sabatai. Ele se elevara ao estádio da *Biná* ("compreensão") e "entendera" o Mistério da Divindade, enquanto Israel estava de luto pelas incessantes atrocidades na Polônia.

Até aqui, pelo menos, pode-se ter certeza do seguinte: as ações provocadoras de Sabatai não desencadearam qualquer indignação pública imediata. Ele era conhecido como um homem doente e sua estranha conduta teve pouca conseqüência, particularmente por se manifestar apenas quando o espírito o dominava. No resto do tempo, procurava levar uma vida de piedade ascética, entregando-se a jejuns e banhos rituais, estudando a Lei e lutando contra si mesmo. Ninguém poderia prever que estas "estranhas ações" prenunciavam fatos muito mais graves. Sem um método ou finalidade precisa, as ações de Sabatai estabeleceram um padrão de experiência positiva que ia muito além dos limites reconhecidos do judaísmo histórico. Mesmo, em época posterior as transgressões, que formavam parte tão característica de seu comportamento, não se tornaram um padrão "normal". O significado delas era puramente simbólico. Indicava um estado especial e exaltado da alma. "Transgressões", para os moldes normais e tradicionais, estas ações, como pronunciar o Nome Inefável, eram mandamentos positivos para Sabatai e atos de *tiqun*, que ele realizava por ordem superior e divina. Tudo isto, ele confiou a Laniado e, certamente, a voz que o compelia a agir não era, para ele, a de Satã, o tentador, mas um chamado divino. A própria possibilidade de tal avaliação positiva aponta para a presença de tendências antinomistas latentes. O paradoxo de "fazer uma boa

ação pecando" (como está no Talmud) começou a manifestar-se no comportamento de Sabatai, embora, por enquanto, suas atividades continuassem sendo assunto puramente pessoal. O mandamento "antinomista" não comprometia ninguém mais, e o próprio Sabatai sentia-se incapaz de explicar o paradoxo aos outros. Este paradoxo, contudo, mostrou ser sua única e perigosa contribuição ao movimento que levava seu nome. Uma vez investido – por razões que não eram produto de sua própria atividade – da mais alta autoridade religiosa, o padrão paradoxal de seu comportamento determinou o padrão da teologia do movimento. A lei interna do movimento sabataísta saltou das profundezas da personalidade dilacerada de seu fundador, conquanto ele próprio carecesse de capacidade intelectual para formulá-la. Aos olhos de Sabatai, estes atos estranhos permaneciam meras improvisações místicas, cujo mistério, profundo e sagrado, não podia nem entender nem explicar. Ele, e talvez seus companheiros, também, explicavam a grande angústia durante os períodos de melancolia, e os bem conhecidos sofrimentos hipocondríacos que sobrevinham em sua esteira, como uma paixão misteriosa em que o messias sofredor expiava por seus próprios pecados ou (segundo outras fontes já citadas) pelos de Israel.

Não sabemos o que provocou a intensificação de medidas contra ele. Todos os testemunhos concordam que ele costumava pronunciar freqüentemente o Nome Inefável, mas é improvável que isto tenha, subitamente, inflamado os rabis depois de o terem admitido por longos anos, talvez em consideração à doença dele. Israel Hazan, discípulo fiel dos últimos dias, interpretou os Salmos 21,3, "pois o supres das bênçãos de bondade", com referência a este costume: "Isto mostra que o Nosso Senhor, antes do seu reinado se manifestar, costumava pronunciar o nome sagrado quando recitava as bênçãos durante as iluminações [...] Este é o significado de 'supres' – preceder ou antecipar sua glória por 'bênçãos de bondade' – isto é, por bênçãos em que proferia o nome divino"[112].

Não se comprovou nenhuma outra "ação estranha" durante este primeiro período e só dispomos de relatos confiáveis a partir de 1653. Paul Rycaut ouviu mais tarde em Esmirna, onde serviu como cônsul britânico, que as "inovações religiosas" de Sabatai haviam causado um escândalo na sinagoga. Apenas o poeta Emanuel Frances de Livorno, um adversário do movimento, vai além de generalidade e faz um relato detalhado do incidente. Frances

112. *Schocken Volume*, p. 162.

escreveu "A História de Sabatai Tzvi", em 1667, apoiando-se em cartas e informes escritos chegados a Livorno. Neste rápido relato, de não mais de três páginas, um episódio salienta-se por seu maior detalhamento. Sabe-se que, após a apostasia, os rabis de Esmirna enviaram cartas aos rabis de outras cidades em que se estendiam sobre as "más ações" de Sabatai. Não é impossível que cartas similares tenham sido disseminadas anteriormente pelos "incrédulos" com quem Frances esteve em estreito contato ou que Frances tenha visto uma dessas cartas antes de compor "A História" como apêndice de sua coleção de poemas satíricos *Tzvi Mudá* (*Cervo Caçado*), um óbvio jogo de palavras, (*Tzvi* significa "cervo"). Segundo a história de Frances (que não podemos verificar), Sabatai reuniu um dia os companheiros a fim de procurar fazer o sol parar ao meio-dia. Após os devidos preparativos e purificações, partiram cedo uma manhã para os campos "e subiram as montanhas e Sabatai ordenou ao sol, com voz possante, que se tivesse, e os discípulos fizeram a mesma coisa, até ficarem envergonhados". Quando R. José Eskapha e os anciãos de Esmirna ouviram este caso, convocaram Sabatai, que se recusou a aparecer. A seguir, o ameaçaram de excomunhão, mas ele "devolveu a proscrição" com a mensagem insolente de "que seu dedo mínimo era mais grosso do que os lombos [de Eskapha][113] e que ele e os companheiros o excomungariam [Eskapha e os membros do tribunal rabínico]". Quando se sugeriu matar Sabatai, R. Eskapha recusou, aconselhando "castigá-lo, a fim de que ele não recomeçasse com suas loucuras, e bani-lo da cidade"[114]. O conselho foi seguido.

A história mostra que seus autores acreditaram não ter Sabatai se limitado à Cabala exclusivamente teórica. Segundo Frances, ele discutia com os companheiros todos os dias o Mistério da Carruagem, "de sua própria invenção" (alusão, talvez, ao Mistério da Divindade de Sabatai), mas também se entregava à Cabala prática, isto é, ao estudo dos nomes divinos capazes de operar milagres. Sasportas compartilhava evidentemente desta crença quando escreveu que "Sabatai se devotava tanto aos nomes santos como aos nomes impuros [demoníacos]"[115]. Estes relatos não podem ser simplesmente rejeitados como invenções polêmicas,

113. Cf. Reis I, 12,10.

114. No que concerne a matar Sabatai, o relato de Frances está em total desacordo com o testemunho de Coenen e de outros autores; o "castigo" pode referir-se às flagelações ("trinta e nove chicotadas") que Sabatai teria que suportar.

115. Sasportas, p. 4.

uma vez que são amparadas pela declaração de Sabatai a Laniadoa acerca de seu grande exorcismo do Espírito Santo em 1665. Ele tinha, portanto, algo de mágico também.

O que quer que fosse, deve ter acontecido, alguma coisa que levou os rabis de Esmirna a perderem a paciência, a esquecerem-se da doença e do humor instável de Sabatai e a passarem a persegui-lo. O fato de ter sido ele perseguido pelos rabis parece inteiramente confirmado por testemunhos de ambos os lados, embora os pormenores não sejam claros e não subsista documento original a esse respeito. Sasportas relata que, não apenas José Eskapha, mas também R. Aarão Lapapa, autor da coletânea de *responsa Beney Aharon* e um dos maiores eruditos de Esmirna e de toda a Turquia, "se opunham a Sabatai Tzvi" desde o início. R. José ha-Levi de Livorno conta como Sabatai "se proclamou profeta" – ele não diz messias – "e toda a congregação o perseguiu. Ele e os amigos foram espancados e banidos da região"[116]. O relato de Ha-Levi deriva, provavelmente, de mexericos correntes em Livorno sobre Moisés Pinheiro, que viera de Esmirna e ali se estabelecera. Sasportas pretende ter ouvido falar da excomunhão, logo depois de ocorrida, através "de informantes dignos de confiança que haviam estado lá na hora em que R. Eskapha o proscreveu [...] dizendo 'este os incitará a servir os Baals' "[117]. Estes "informantes dignos de confiança", identificados no início do livro de Sasportas, eram uma única pessoa, Yedidia b. Isaac Gabai, o proprietário de uma tipografia judaica em Esmirna, que, mais tarde, mudou seu negócio para Livorno. Portanto, parece difícil que Sasportas soubesse dos acontecimentos ao tempo de sua ocorrência. Provavelmente, soube desses pormenores, no ano de 1650, por ocasião de uma viagem que o velho tipógrafo fez a Amsterdã antes de 1659. Gabai, que montou sua tipografia em Livorno em fins de 1649, possivelmente retornou a Esmirna em uma de suas viagens, quando testemunhou alguns dos acontecimentos (Sabatai, certamente, não abandonou a cidade antes de 1650). Coenen menciona as perseguições sem fornecer datas exatas. Ele conta que o "grão-rabino Eskapha" aconselhou a matar Sabatai em segredo, mas como ninguém quisesse pôr as mãos sobre ele, decidiu-se expulsá-lo da cidade[118]. Em 1665, Natan escre-

116. *Idem*, pp. 208, 256. Sobre as primeiras perseguições, ver também p. 302.

117. *Idem*, p. 313.

118. Coenen, *op. cit.*, p. 10. O relato de Leyb b. Ozer baseia-se em Coenen, mas acrescenta adornos lendários, por exemplo, a declaração solene de Sabatai ao tribunal rabínico sobre sua dignidade messiânica (Emden, p. 4). De qualquer

ve[119] que Sabatai "sofreu o exílio por dezoito anos, caçado de um lado para o outro, muitas vezes tendo sido permitido derramar-lhe o sangue". É muito provável que seu banimento foi precipitado por um violento progresso de sua doença, que o levou a transgressões ainda mais sérias da Lei.

Em que data, exatamente, Sabatai abandonou Esmirna? Uma crônica holandesa de 1666, que apresenta sua história, situa a expulsão de Esmirna "há quinze anos". Isto situaria a data em 1651. A crônica baseou-se em carta de um comerciante holandês em Esmirna, escrita no início de abril de 1666 e publicada, logo em seguida, em tradução alemã[120]. Uma carta de um jesuíta francês de Constantinopla data a expulsão em 1654[121]. Podemos, então, fixar uma data provável entre 1651 e 1654.

Possuímos, além disso, acerca deste período, uma interessante peça de informação que pode lançar alguma luz sobre as primeiras andanças de Sabatai. Segundo o memorialista de Amsterdã, Leyb b. Ozer, Sabatai teria empregado, na primavera de 1653, um criado que o acompanhou em suas viagens até o momento da apostasia. Caso o relato estiver correto, pode-se supor que Sabatai precisasse de um criado para atendê-lo nas suas viagens e não em sua reclusão voluntária na casa do pai ou em seus passeios solitários nos arredores de Esmirna. Filho de uma família rica e respeitada, Sabatai poderia permitir-se tal comodidade. Infelizmente, a veracidade deste fato em particular é duvidosa apesar de sua fonte aparentemente autorizada – o próprio criado. Yehiel, o criado, manteve longas conversas com Leyb b. Ozer, o notário da comunidade asquenazita de Amsterdã e autor do *Relato de Sabatai Tzvi*, que escreve: "Este criado contou-me inúmeras histórias e pormenores sobre Sabatai Tzvi. Mas, como em relação a muitos destes depende de sua palavra somente – podendo ser verdadeira ou falsa – preferi não recontá-los aqui [...] mas este criado ou valete garantiu a autenticidade de tudo o que con-

modo, Leyb se engana sobre a data da excomunhão de Sabatai (1648 ou 1649). Rycaut, *op. cit.*, p. 201, afirma que Sabatai foi "banido da cidade [...] por meio dos Hochams".

119. Em carta a Rafael José.

120. A carta apareceu, primeiramente, no *Hollandtze Merkurius* de janeiro, 1666, p. 2. A versão alemã apareceu em Martin Meyer, *Diarium Europaeum*, XVI, 1668, p. 509, sendo republicado no *Theatrum Europaeum*, X, 1703, 438. Graetz, assim como outros escritores, não conheciam nem o *Hollandtze Merkurium*, nem o *Diarium*, e tomaram o *Theatrum Europaeum* como a fonte original do documento. Por razões desconhecidas, a versão holandesa não revela a fonte de sua informação.

121. *Relation*, p. 13.

tei até o presente"[122]. O historiador crítico, aqui, encontra-se diante de um dilema desconfortável. Ou Yehiel é responsável por todas as inexatidões cronológicas e graves erros do "relato" de Leyb, tendo, neste caso, mentido e seu testemunho é desprovido de valor, ou as imprecisões não são de sua autoria. Neste caso, devemos concluir que Leyb era manifestamente incapaz de assimilar os pormenores que lhe foram fornecidos pelo melhor informante possível.

O relato de Leyb sobre as viagens de Sabatai durante os "anos sombrios", até 1655, é, inegavelmente, o pior e o menos confiável de todos, podendo ser refutado em quase todos os pontos. Algumas de suas inexatidões são enormes sob qualquer padrão, como a duração de treze anos, ou mais, atribuída à permanência de Sabatai em Jerusalém, ou a menção de uma terceira visita ao Egito após uma estada prolongada em Jerusalém. Será que o criado ignorava a tal ponto os mais simples fatos e estava tão confuso no que dizia respeito à cronologia? Ou teria feito um relato acurado e verdadeiro, e Leyb b. Ozer, desprovido de qualquer senso crítico da realidade, confundira tudo e apresentara, em seguida, uma visão falsificada do testemunho do criado? Devem-se fazer as maiores restrições ao valor das memórias como um todo, conquanto revelem, às vezes, uma boa perspectiva histórica e uma grande penetração psicológica. Não é fácil sair deste dilema, ainda mais complicado por uma afirmação de Abraão Cuenque de Hebron. Cuenque, que conhecia bem as tradições sabataístas e encontrou Sabatai em Hebron, declara que Sabatai Tzvi "viera a Jerusalém *sem criados ou atendentes*. Ele vivia só num quarto, jejuando durante toda a semana e comprando, ele mesmo, provisões de *shabat* na véspera do *shabat*"[123]. Se o relato de Cuenque estiver correto, então por que Sabatai precisava de um criado? Na expectativa da descoberta de outros documentos, a atitude diante da história de Yehiel como criado de Sabatai por treze anos deve ser de extrema cautela. Talvez haja inventado tudo e jamais tenha trabalhado para Sabatai – vale dizer, Leyb b. Ozer foi vítima de um charlatão, ou, talvez, tenha se tornado criado de Sabatai somente quando o messias passou a levar uma

122. O texto original em ídiche figura no artigo de Z. Rubashov-Shazar, "O Criado de Sabatai Tzvi", *Tarbiz*, V, 1934, 351. A tentativa de Shazar de identificar o criado com R. Yehiel b. Tzvi de Kavela não procede por pressupor erroneamente a existência de um movimento sabataísta antes de 1665; cf. *SS*, I, p. 121, n. 1.

123. Emden, p. 35. O testemunho de Cuenque, que contradiz a Yehiel, não foi levado em conta por Shazar.

vida de realeza no auge do movimento messiânico. A seguir, quando Yehiel reuniu suas lembranças, pode ter acrescentado à sua história datas e fatos, acerca dos quais nada sabia realmente, como as estadas de Sabatai em Jerusalém e no Cairo. A data de 1653 é, assim, igualmente incerta e devemos contentar-nos, por enquanto, com o pouco do que temos certeza: em algum momento entre 1651 e 1654, Sabatai foi obrigado a deixar sua terra natal e ir para o exílio.

IV. SUAS VIAGENS NA TURQUIA. ABRAÃO YAKHINI E DAVID HABILLO

Antes de seguir Sabatai em suas peregrinações, seria útil livrar-se de um grave erro de compreensão que serviu de base a muitas hipóteses infundadas, a fim de abrir caminho para um entendimento correto dos acontecimentos. Alguns autores aventaram a hipótese de que as ambições messiânicas de Sabatai, assim como a data de 1666 para o surgimento do movimento, se deviam a estímulos cristãos. Graetz[124] supôs que o pai de Sabatai, Mordecai Tzvi, ouvira de mercadores ingleses, de quem era representante, toda sorte de rumores sobre a iminente restauração de Israel em sua terra, no ano apocalíptico da redenção de 1666. Mordecai Tzvi teria relatado estes rumores em sua casa, criando uma atmosfera messiânica, em última instância, de origem não-judia. A imaginação de um romancista moderno supriu com pormenores a discussão entre Mordecai Tzvi e um puritano inglês sobre a data e as fases preparatórias da redenção de Israel[125]. Ambos, assim se conta, concordavam sobre tudo, exceto quanto à data: Mordecai Tzvi (convertido, entrementes, em cabalista) esperava a redenção para 1648, enquanto o cristão insistia em 1666, como previsto no Apocalipse. Assim, a semente do messianismo teria sido plantada no coração do jovem Sabatai. Quando suas esperanças para 1648 foram miseravelmente frustradas, ele as transferiu – talvez inconscientemente – para o ano 1666 como a próxima data messiânica. Um fator cristão teria influenciado o movimento desde seu começo.

Não existe a mais leve justificativa histórica para qualquer

124. Graetz, *Geschichte der Juden*, X, pp. 434-35. Sua opinião foi adotada por D. Kahana, *Toledot ha-Mequbalim*, 1913, I, pp. 59, e outros.

125. José Kastein, *O Messias de Esmirna Sabatai Tzvi*, 1931. Trata-se mais de um romance psicológico do que da verdadeira história de Sabatai Tzvi.

dessas ingênuas elucubrações. Sabatai Tzvi não necessitava do cristianismo para impressionar-se com a probabilidade de 1666 ser o ano messiânico. Ele tinha estímulos bem mais próximos nesta direção em sua própria tradição religiosa e de sua educação. De outro lado, não há a menor prova de que os empregados de Mordecai fossem milenaristas e podemos afirmar taxativamente que eles não podiam ter mencionado o ano de 1666 como ano messiânico. A propaganda em torno desta data apareceu na literatura holandesa e inglesa entre 1650 e 1660, isto é, após Sabatai ter abandonado Esmirna. Houvera, por certo, uns poucos autores medievais que interpretaram o "número da besta", 666 (Apocalipse 13, 18)[126], como uma profecia para a vinda do Anticristo no ano 1666[127], mas estas opiniões isoladas não eram muito difundidas. Um pouco antes de 1666, alguns milenaristas protestantes lembraram a data e começaram a propagar a idéia de que o "quinto reinado" começaria naquele ano. Associaram também a essa data suas esperanças para o restabelecimento dos judeus na Palestina e sua conversão ao cristianismo. Foi sobretudo na década de 1650-1660 que a data de 1666 ganhou importância nos escritos em latim de alguns teólogos de tendência quiliástica, como, por exemplo, Cocceius e Comenius, que, por sua vez, influenciaram outros autores holandeses, ingleses e alemães[128]. Não há, contudo, relação de causalidade entre esse tipo de literatura e a história do desenvolvimento de Sabatai, embora o sincronismo entre os panfletos de Peter Serrarius e outros publicados em 1665 e os acontecimentos do mundo judaico seja um fato certamente merecedor de atenção. Paralelismos e sincronismos não são fenômenos raros na história, mas, como explicação do desenvolvimento de Sabatai, não são de nenhuma utilidade. Discussões entre judeus e seus vizinhos cristãos sobre a espera do messias ou a Segunda Vinda, provavelmente ocorreram na Europa em todos os tempos. Não devemos, portanto, superestimar sua influência no desenvolvimento imanente nas tradições escatológicas tanto do judaísmo rabínico como da corrente cabalista.

Como se mostrou anteriormente, é pouco provável que a auto-revelação messiânica em 1648 tenha sido algo mais do que

126. Cf. Paulus Cassel, *Die Offenbarung S. Johannis und das Tier*, 1889. Ele cita várias interpretações desta passagem.

127. Assim, o monge alemão Heinrich de Hessen, escrevendo em 1388; ver Lynn Thorndike, *A History of Magic*, V, p. 505.

128. Cf., entre outros, o capítulo sobre Paul Felgenhauer e seu círculo, em H. J. Schoeps, *Philosemitismus im Barock*, 1952, pp. 18-53.

uma comunicação secreta a poucos amigos e companheiros e, de qualquer modo, a pretensão se exprimiu apenas de modo intermitente, sem continuidade ou permanência. Como vimos, a proclamação pública do Nome Inefável não pode ser tomada como uma declaração formal de sua messianidade. Se ele, alguma vez, fez semelhante afirmação em público, o fato deve ter causado pouca ou nenhuma impressão. Se não fossem os grandes acontecimentos ocorridos dezoito anos mais tarde, nenhum eco das atividades de Sabatai de 1648 jamais teria chegado aos nossos ouvidos. Assim sendo, há boas razões para inquirir se não houve outras comoções messiânicas durante este período, que teriam caído em esquecimento. Testemunhos, neste sentido, parecem ter sobrevivido, curiosamente, em fontes cristãs.

Em 1654, um antigo estudante rabínico, convertido ao cristianismo, com o nome de Paul Jesaja, publicou em Londres um panfleto missionário intitulado *Uma Vindicação do Messias Cristão*. De acordo com este autor, um falso messias teria aparecido na Boêmia, por volta de 1650, conquistando muitos discípulos, até ter sido desmascarado como impostor[129]. O relato concorda de tal forma com o que se poderia esperar das conseqüências do massacre de Chmielnicki que não há razão para descartá-lo, como fantasia, por falta de confirmação por fontes judaicas. De outro lado, dispomos de provas suficientes para mostrar que a imaginação dos contemporâneos cristãos poderia por si só ser produtiva em termos de messias judeus. Há um registro particularmente eloqüente que, além do mais, exerceu um certo papel na disseminação das notícias sobre o movimento sabataísta entre os cristãos.

Em 1642, um panfleto circulou na Alemanha, sendo, mais tarde, citado na íntegra em um livro de um pastor protestante contra o movimento sabataísta, e onde alega que os relatos fantásticos sobre a aparição do messias não eram novidade e na realidade ainda estavam na lembrança de muita gente[130]. A descrição é totalmente imaginária e exibe as características do estilo da época na apresentação de notícias estranhas e maravilhosas:

129. Não me foi possível consultar uma cópia da brochura de Paul Jesaja e tive que me basear no relato de Johann F. de la Roi, *Die Evangelische Christenheit und die Juden*, 1884, I, p. 187.

130. Michael Buchenroeder, *Eilende Messias Juden-Post*, Nuremberg, 1666, fol. B. III. A brochura foi integralmente publicada por Buchenroeder a partir de uma cópia encontrada nos papéis de um professor de sua vizinhança e intitulada *Extract – Schreiben aus Augspurg vom 24 Sept. anno 1642*. Nenhuma cópia ulterior veio à luz, até agora.

O embaixador residente em Constantinopla anunciou que um novo messias nasceu em Ossa, de uma judia turca. Ele não somente conquistou cidades poderosas e fortalezas como Alepo, Alexandria e Filândia [?], mas até Popistel [?], o reino do Egito e as províncias da baixa Síria. A Don Sebe, rei da Pérsia, enviou seu sabre, dando a entender que este deveria renunciar ao reino, entregando-o espontaneamente, ou do contrário esperar por sua espada. Do mesmo modo, enviou uma espada similar ao imperador turco em Constantinopla, indicando-lhe que este deveria ceder Jerusalém e Damasco. Ele afirma que todos os reinos são seus porque ele é da semente dos reis de Judá e, portanto, o seu domínio lhe é por justiça devido. Eles também dizem que o sultão ficou muito perturbado por isto e propôs mudar sua residência de Constantinopla para Meca. Ele se autodenomina Jesus Eli-Messias, o Deus do céu e da terra, pretendendo ter criado todas as coisas e que, sem ele, ninguém pode alcançar a vida eterna. Ele nasceu no dia 24 de setembro do ano de 1624, na cidade de Ossa, próxima a Basiliske. A mãe se chama Gamaritta, uma mulher bonita mas sem ascendência nobre. No seu oitavo dia, quando foi circuncidado, segundo o costume dos judeus, começou a falar e se manifestar por atos extraordinários, afirmando ser o filho de Deus e o verdadeiro messias. No dia do seu nascimento, ocorreram eventos extraordinários e milagres. O sol escureceu em pleno dia; por volta das oito horas, ouviu-se uma voz poderosa a uma centena de milhas de distância, dizendo: "Arrependei-vos, filhos dos homens, pois hoje nasceu o messias" e, no ar, viam-se dragões em fogo e demônios. O nascimento deste Anticristo é na verdade de pasmar, pois, em poucos meses, já havia atingido o tamanho de um jovem de vinte e quatro ou vinte e cinco anos. O pai é desconhecido. Possui um pescoço espesso, cabeça pontuda e a cara de um turco, uma testa enrugada, olhos terríveis, orelhas compridas, um grande órgão genital e dentes afiados. Muitos que o viram e recusaram a se inclinar diante dele, caíram e morreram no local. O camareiro-mor [*Hoffmarshall*] em Jerusalém, Sr. Sebatian Maches, enviou vinte e quatro dos seus melhores cavaleiros para descobrir a verdade a propósito destes rumores. Relataram que ele ressuscitava os mortos e curava os doentes com seu olhar, desde que o adorassem e acreditassem nele [...]. Quando aparece em público, uma nuvem azul o envolve e outra está sob seus pés. Às vezes, o sol o rodeia e seu rosto brilha tão intensamente que ninguém diante ou perto dele permanece vivo. Ele quer subjugar todo o mundo e afirma que todos os reis são seus servos e seriam dominados pelas suas armas. Ele é um furioso abominador dos homens e, em Alexandria, Alepo e Egito, matou algumas centenas de pessoas que se recusaram a acreditar nele ou a conceder-lhe honras divinas. Mas, a quem acreditava nele e lhe concedia honras divinas, ele prometia reinos e distinções, e ordenava-lhes, a seguir, que inscrevessem sua marca na testa.

Ele possui doze apóstolos, a quem chama profetas, que pregam estar a vida eterna somente em seu nome. Eles executam grandes milagres, como o próprio Anticristo. Entre eles próprios, condenam o matrimônio e praticam a comunidade de mulheres, conquanto ele mesmo possua cerca de quatrocentas mulheres e setecentas virgens. Mais de cinqüenta mil judeus do mundo inteiro já se juntaram a ele, recebendo armas. Segundo informações do Sr. Embaixador, ele já teria conquistado Damasco e matado todos os habitantes que se recusaram a acreditar nele. Um ancião de setenta e cinco anos originário de Jerusalém e que se encontrava em Damasco foi esfolado, o corpo coberto com mel e exposto ao sol até ser devorado por moscas e outros vermes. Que todos os cristãos meditem sobre isto e se arrependam, pois é evidente que o fim de todos os viventes não está longe e que ele é o Anticristo profetizado por Daniel, João e Paulo nas epístolas. Aqui termina a história.

Retrato fictício de Josué Helkam, que o profeta Natan teria nomeado comandante supremo das Dez Tribos de Israel. Folheto: *Warhafftige Abbildung* [*sic*] *Josuae Helcams*[...] (in-fólio; início de 1666).

Este estranho relato combina o Anticristo do Apocalipse com fantasias populares sobre o messias judeu. A similaridade com certos pormenores dos panfletos cristãos de 1665-1666 sobre o movimento sabataísta são tão patentes quanto surpreendentes. Parece que estas duas tradições populares confundiam-se nos últimos panfletos, uma vez que mesmo o nome do messias judeu reaparece nos primeiros relatos cristãos sobre Sabatai Tzvi, onde Jesus Eli-Messias tornou-se Joshua El Kam, ou Elkam (ver cap. 5).

Todas a primeiras fontes concordam que, após o banimento de Esmirna, Sabatai foi para Salonica[131], que era então a maior comunidade judaica do império turco e um importante centro de estudo rabínico e cabalista. Nenhum dos amigos e companheiros acompanharam-no ao exílio e nenhum deles parece ter ficado em contato com ele. As fontes não nos permitem saber se Sabatai veio a Salonica como proscrito ou excomungado. Leyb b. Ozer relata que ele foi acolhido amigavelmente – nada se sabia em Salonica acerca de seu comportamento estranho – e logo encontrara discípulos e amigos. A informação de Abraão Cuenque de que Sabatai teria recusado ajuda financeira dos irmãos é, provavelmente, incorreta. Pode-se supor que os irmãos o sustentaram generosamente durante suas peregrinações e que ele permaneceu em Salonica por algum tempo, comportando-se como qualquer outro estudioso em matéria rabínica.

Urge inserir aqui uma observação geral sobre a personalidade de Sabatai e a impressão que ela causava aos outros. Sabatai era, inegavelmente, um erudito judeu bem instruído e competente, embora de modo algum excepcional. Sua capacidade intelectual era bem desenvolvida. Ele não era intelectualmente criativo ou original e era completamente desprovido de talento literário. Até os últimos anos, nunca escreveu nenhum texto ou tratado cabalista e o único escrito cabalista de sua autoria conservado consiste em breves glosas à margem de seu exemplar do *Tiqunei Zohar* (edição de Mântua de 1558), que não oferecem muito interesse[132]. Sua vida emocional, contudo, era intensa e tempestuosa. Tinha certo dom para a música e gostava de música e canções. Cantava, freqüentemente, para si próprio e sempre que descobria uma canção espanhola de amor cuja melodia prendesse sua fantasia, ele a transformava em um canto místico de amor divino, à maneira de tão famosos *tzadikim* hassídicos da época posterior, como Isaac de Kalov e os descendentes do R. Israel, *magid* de Koznice, que "redimiam" grandes e belas melodias do "exílio" entre os camponeses húngaros e eslavos, restaurando-as à esfera da santidade. Mas, afora os seus dons musicais, Sabatai deve ter sido dotado de um encanto pessoal muito marcante. É o que atestam todas as testemunhas. Escritores cristãos que viveram na Turquia falam de seu poder maravilhoso de ganhar os corações dos homens e muitos deles, em particular alguns cronistas, ficaram francamente desnorteados com a mais surpreendente manifestação deste poder: o evidente agrado que o sultão mostrava por ele, durante pelo menos seis anos após a apostasia. Havia um ar de nobreza em seu trato com as pessoas e uma bondade muito cativante. Leyb b. Ozer preservou alguns ecos da profunda impressão causado por sua conduta digna para com ricos e pobres durante as peregrinações em massa do ano 1666. O mesmo homem que se entregava a um desenfreado emocionalismo durante suas iluminações podia agir, em outros momentos, com uma habilidade e tato superiores. O único retrato autêntico de Sabatai que possuímos não carece de uma expressão de tranqüila nobreza. Não precisamos, portanto, nos admirar com o fato de que seu magnetismo pessoal ficasse manifesto durante suas peregrinações no exílio e posteriormente. No entanto, apesar de seu encanto, Sabatai não conseguiu criar um círculo permanente de seguidores obedientes e discípulos, obviamente por causa de seus traços psicopatológicos.

Os sabataístas em Salonica preservaram muitas lembranças da estada de Sabatai na cidade, embora seja provável que estas fossem confundidas mais tarde com reminescências do período seguinte à apostasia, quando, se podemos confiar em Tobias Ro-

131. O texto original do *Hollandtze Merkurius* menciona, primeiro, Constantinopla, meramente listando as cidades onde Sabatai passara, sem pretender dar seu itinerário. A versão do *Theatrum Europaeum* pode ser ignorada. Rosanes, IV, pp. 411-12, sustenta que Sabatai foi a Constantinopla, inovando o testemunho de De la Croix que, na verdade, sugere o contrário. O padre francês anônimo, um dos primeiros a fazer investigações no local, escreve, *Relation*, p. 13: "Ele foi primeiro a Salonica". De la Croix, após ter escrito que Sabatai recebera a ordem de se apresentar ao tribunal rabínico de Constantinopla, começou um novo parágrafo com as palavras. "A fim de escapar a estas querelas, Sabatai decidiu ir a Salonica". Sasportas também afirmou que Sabatai foi a Salonica após a expulsão de Esmirna (*Tsitsat Nobel Tzvi*, p. 4) mas a segunda frase a este respeito é obscura.

132. Estas notas foram copiadas do manuscrito nº 2 262 do Instituto Ben-Tzvi: "Glosas ao livro *Tiqunim* por AMIRAH". Elas contêm, à p. 213, um comentário sobre Isaac Luria, cujo nome é tido como equivalente ao número 455 "que é a soma total de todas as forças do rigor (*din*) como *escrevi em outro lugar*". O manuscrito provém dos arquivos Dönmeh. O exemplar do livro de Sabatai foi, provavelmente, guardado em Salonica, junto com outros documentos.

fe, ele passou a residir por um tempo novamente em Salonica. Algumas dessas tradições, remontam sem dúvida à primeira passagem de Sabatai por ali. Ele rezava na sinagoga de Qehal Shalom (*Congregação da Paz*), e ainda havia, por volta de 1920, pessoas em Salonica capazes de identificar a casa de R. José Florentin onde morara Sabatai[133]. Ele também fez amizade com outros jovens estudiosos. Logo, porém, retornaram os períodos de exaltação e as "ações estranhas". Há duas versões sobre o que realmente aconteceu. Segundo De la Croix, Sabatai retomou seu hábito de pronunciar o nome divino, justificando tal ação com vagas alusões a razões pessoais de ordem mística; ele, contudo, não expressou nenhuma pretensão messiânica. O modo como agiu em determinada ocasião propicia uma luz considerável sobre suas "estranhas ações". Tendo convidado os maiores rabinos para um banquete, armou um pálio nupcial, trouxe um rolo da Torá e realizou uma cerimônia de casamento entre ele e a Torá. Os rabis, profundamente chocados, não foram tranqüilizados pela explicação mística de que quem ama a Torá pode ser considerado seu noivo ou marido, e de que este mistério já havia sido anunciado no Livro dos Provérbios. "Em vez de atribuir esta ação à sua grande santidade, eles o acusaram de loucura. E como temessem que estas e outras inovações similares pudessem ter conseqüências perigosas, obrigaram-no a deixar a cidade."[134]

Esta história parece autêntica e salienta claramente as características das "estranhas ações" que Sabatai realizaria mais tarde: o gosto por cerimônias estranhas e peculiares e a invenção de um ritual com um simbolismo oculto e pessoal. Ações deste gênero não constituem, em sentido estrito, transgressões à Lei. Eram o comportamento estranho e paradoxal de uma pessoa "esquisita", que parecia considerar grotescas demonstrações como a execução de algum mandamento supremo e misterioso. Este tipo de comportamento repetiu-se mais de uma vez, e pode-se muito bem compreender a reação dos rabis: eles o consideravam louco. A correção essencial do relato sobre este casamento místico confirma-se pelas cartas de Sabatai, por vezes, assinadas "o noivo saindo de seu aposento, o esposo da mui amada Torá, que é a dama mais bela e graciosa"[135]. Estas palavras, escritas em 1666,

133. Ver J. M. Molho, *Reshumot*, V, 1930, p. 537. Esta tradição de Salonica, ao contrário de muitas outras, parece autêntica, mas confunde os nomes de José Filosoff (o futuro sogro de Sabatai) e Salomão Florentin.

134. De la Croix, *op. cit.*, p. 267.

135. Freimann, p. 56.

mostram que uma cerimônia, tal qual a de Salonica, deve ter-se gravado profundamente no coração de Sabatai. Ele descreve a Torá, quase naturalmente, como a "bela e graciosa" noiva e a si mesmo como o noivo que se postou com a noiva sob o pálio nupcial e se tornou seu marido. Esta assinatura da carta e o relato do diplomata francês completam-se e confirmam-se reciprocamente.

Leyb b. Ozer oferece uma versão mais convencional, em conformidade com sua formulação messiânica. Ele apresenta o escândalo de Salonica como uma repetição do de Esmirna, o que, por certo, lança sérias dúvidas sobre a veracidade de seu relato. Sabatai "retornou aos maus caminhos, retomando o seu antigo hábito de pronunciar o nome de Deus". Aos que protestam, replicou estar, na qualidade de messias, autorizado a assim proceder. Os rabis baniram-no por causa desta resposta, enviando-lhe uma ordem judicial para sair da cidade imediatamente[136]. A seguir, Sabatai errou por cidades da Grécia, visitando Atenas, as comunidades do Peloponeso[137] e, provavelmente, também Patras, a cidade de origem de sua família. Continuou a vagar até 1658, quando chegou a Constantinopla. Sua estada, naquele lugar, durou cerca de oito anos[138], terminando em escândalo público. Estamos relativamente bem informados sobre este período, já que o informante de De la Croix, um antigo sabataísta, era muito próximo a Sabatai Tzvi. Suas informações contêm muitos elementos valiosos de tradições locais e em essência merecem confiança. Sabatai, parece, chegou a Constantinopla bem provido de recursos[139], foi bem recebido pelos sábios e circulava nos melhores meios. Tornou a passar por períodos de depressão e iluminação, adquirindo alguma notoriedade por suas "estranhas ações" que, de início, eram atribuídas à mera loucura. Com o tempo, o comportamento tornou mais estranho e provocador. Um dia, comprou um peixe muito grande, vestiu-o como um bebê e o colocou num berço. "Os rabinos, que ouviram falar do incidente, ficaram

136. Emden, p. 4. Leyb b. Ozer parece ter copiado o testemunho de Coenen, sem compreendê-lo. Coenen afirma, meramente, que Sabatai se comportava em Salonica como em Esmirna e com os mesmos resultados. Leyb tomou o relato em seu sentido literal e, simplesmente, duplicou os acontecimentos.

137. Coenen, *op. cit.*, p. 10; *Relation*, p. 13.

138. *Relation*, p. 13. A data é confirmada por De la Croix, que declarou ter o grande incêndio ocorrido em Constantinopla (1660) no ano após a expulsão de Sabatai da cidade.

139. De la Croix, *op. cit.*, p. 268: "il parut en bon equipage". O autor de *Relation* relata que Sabatai se dedicava exclusivamente aos estudos; parece que ele podia dar-se a este luxo.

muito espantados e entristecidos com o desarranjo mental [*bouleversement de la cervelle*] de um erudito." Não foi, contudo, o incidente com o peixe que levou à posterior perseguição pelos rabinos. Por enquanto, a esquisitice de Sabatai era simplesmente atribuída à doença mental. Ele próprio explicava seu ato em termos de simbolismo astrológico. A redenção de Israel, que parece ter sido sua preocupação naquele período, ocorreria sob o signo de Peixes. A idéia pode ser encontrada em tradição judaica anterior, mas para Sabatai evidentemente o berço simboliza o lento crescimento no sentido da plenitude da redenção de Israel[140]; o peixe no berço servia de ilustração grotesca de alguns ditos rabínicos relativos a isto. Quando os rabis perceberam "que uma nova seita, capaz de confundir os espíritos, fermentava em sua cabeça, não agiram como os rabis de Salonica, que o expulsaram, mas enviaram um oficial da corte rabínica que lhe aplicou quarenta açoites, proibindo a sua companhia a outros judeus, sob pena de castigo"; isto é, eles o excomungaram[141]. No seu relato a Laniado Sabatai também menciona o açoitamento, embora possa existir alguma confusão na versão existente, onde se diz que Sabatai teria sido flagelado "várias vezes"[142]. Talvez o texto original evoque, de modo geral, os diferentes flagelos que Sabatai recebera durante as peregrinações por ordem dos rabinatos locais, em vista de suas "estranhas ações".

De la Croix não explica se o temor por uma "nova seita" se devia, apenas, ao incidente do peixe ou se teria havido outras ofensas mais flagrantes contra a tradição. Esta última suspeita é confirmada por uma fonte sabataísta. Um suplemento ao apocalipse da *Visão de Abraão* profetiza uma violenta explosão antinomista para o ano de 1658. Esta profecia refere-se, obviamente, a eventos passados, apesar de o autor empregar o tempo futuro de verbo. Ela prediz que "no ano de 1658, ele [o messias] celebrará três festas de peregrinação em uma só semana, de modo a expiar todos os pecados cometidos por Israel no momento das festas. Deus dará a Israel uma nova Lei e novos mandamentos a fim de reparar todos os mundos". Em 1658, ele abençoará "Àquele que permite o que é proibido". Este texto constitui um dos nossos testemunhos mais importantes, vindo como vem do círculo imediato de Sabatai[143], provavelmente de Natan. Uma vez que Sabatai se encontrava em Constantinopla no ano de 1658, o estranho ato de celebrar três festas de peregrinação em uma só semana deve ter ocorrido naquela cidade. Tratava-se de algo bem mais forte e provocador do que o incidente com o peixe, que poderia passar, eventualmente, por uma bobagem infantil e inocente. Desta vez, solicitou-se ao tribunal rabínico que tomasse uma resoluta medida punitiva. A provocação revelava alguns dos traços mais característicos do estranho padrão de comportamento de Sabatai, pois, ao longo de sua carreira, manifestava uma predileção para a mudança de datas rituais e o deslocamento do *shabat* e feriados para outros dias. A celebração das festas em uma semana foi apenas o início de uma longa série de cerimônias semelhantes relatadas pelas fontes mais diversas. Meio ano antes de morrer, ele voltou a celebrar a festa de Tabernáculos e Pentecostes na mesma semana, no exílio, em Dulcigno.

Mas isto não foi tudo. Segundo a *Visão de Abraão*, Sabatai recebeu, naquele mesmo ano, "uma nova Lei e novos mandamentos". A lei antiga foi revogada e foram revelados novos rituais que levariam a todos os mundos a perfeição mística. Seu caráter foi definido na bênção blasfematória que Sabatai usou aqui pela primeira vez e que acompanhou o movimento sabataísta através de todas as suas estranhas metamorfoses. A essência da nova lei, aparentemente válida apenas para Sabatai, encontra-se na santificação das transgressões e sua elevação ao nível de preceitos religiosos positivos que necessitam de uma bênção ritual precisa. No entanto, mesmo para Sabatai, esta nova lei não se impunha durante todo o tempo; era apenas válida nos momentos de iluminação, isto é, quando em contato com as luzes supernas, quando as transgressões e pecados não se tornavam categorias neutras e indiferentes, mas cerimônias rituais solenes. As idéias que estavam incubadas na alma atormentada de Sabatai, desde a primeira leitura do *Peliá* e *Qanah*, irromperam, então, na forma de um pleno extremismo antonomiano. A "libertação daqueles que estão presos [*assurim*]" da fórmula litúrgica tradicional, tornara-se, num trocadilho repleto de conseqüências, a "liberação de todos os vínculos [*issurim*]", das obrigações religiosas e proibições. Até então as ações de Sabatai haviam sido cegas e desordenadas; ago-

140. Cf. p. 48. A vinda do messias sob o signo de Peixes é mencionada no comentário de Isaac Abravanel sobre Daniel, *Maayney ha-Yeshuá*, Amsterdã, 1647, fol. 86b.

141. De la Croix, *op. cit.*, p. 268.

142. Há outras alterações do texto apresentado em *Toey Ruá*; ver *SS*, I, p. 129, n. 4.

143. A profecia aparece em documentos sabataístas provenientes de Damasco e do Curdistão, citado em *Toey Ruá*; ver G. Scholem, *Zion*, VII, 1942, p. 182; ela também é mencionada em cópias pertencentes às recentes descobertas dos MSS. Dönmeh.

ra adquiriram o caráter paradoxal de ações santas por meio do pecado. Não se pode ter certeza se a formulação sabataísta deste princípio não foi influenciada por acontecimentos subseqüentes em 1666. Mas, em essência, a doutrina não foi invenção posterior aos eventos, de que na realidade os crentes não tinham necessidade. O mais provável é que o próprio Sabatai tenha confessado suas experiências interiores a Natan.

A tradição sabataísta conservou muitas outras alusões acerca de episódios decisivos da vida de Sabatai naquele ano. O cerne histórico destas tradições já foi suficientemente esclarecido pelo precedente. Israel Hazan de Kastoria menciona um relato segundo o qual Sabatai foi ungido (de novo?) "no ano de 5418 [1658], cujo valor numérico é indicado no versículo [Jó 38,8], 'quando irrompeu da madre' – referência mística à sua separação da Torá Sagrada, que ele havia estudado já no ventre materno"[144]. A exatidão do valor numérico das letras hebraicas prova não haver erro na data. O relato concorda com o que se sabe sobre a "nova lei" e a bênção da "liberação das proibições". Em 1658, Sabatai "separa-se" da autoridade da Lei que havia estudado em sua juventude. Daí por diante, colocou-se além da autoridade do judaísmo rabínico, sujeitando-se a uma lei superior. Deus havia "escondido" dele a "verdadeira Lei", isto é, a lei rabínica. O êxodo da lei de sua juventude foi, provavelmente, marcado por ações espetaculares, não mencionadas por Isaac Hazan, mas que foram, como se viu, relatadas ou "profetizadas" na *Visão de Abraão*. Iluminações de caráter antinômico, como as vividas por Sabatai Tzvi, não são raras na história do misticismo religioso. O famoso místico sufita al-Junaid (falecido em 910) – para citar apenas um exemplo – declarou que "Deus produz em quem o ama um tipo de loucura súbita e sobrenatural, pela qual um homem pode agir e falar contra as instruções da religião, sem ser responsável por suas ações e sem que Deus se preocupe em conformá-las à religião revelada dos céus"[145]. Não há necessidade de insistir sobre a similaridade entre as "estranhas ações" de Sabatai e a descrição de al-Junaid.

Imediatamente após o episódio do abandono por Sabatai da "sagrada lei" em 1658, Israel Hazan relata outro acontecimento que pode ter ocorrido no mesmo ano. "E lhe pus ferrolhos e portas [cf. Jó 38,10] – referindo-se à prisão onde fora aprisionado, 'e disse: Até aqui virás, e não mais adiante', [Jó 38,11] – porque a prisão era o fim de seu sofrimento"[146]. Trata-se, talvez, de uma

144. *Schocken Volume*, p. 163.
145. L. Massignon, *La Passion d'Al-Hallay*, I, 1922, p. 36.
146. MS. Kaufmann, 155, fol. 74a.

alusão ao aprisionamento de Sabatai na fortaleza de Galipoli em 1666. Abraão Cardozo, contudo, menciona em uma de suas cartas[147] que Sabatai foi preso duas vezes. É difícil evitar a impressão de que a tradição sabataísta sabia, efetivamente, de uma segunda prisão[148]. Se isto está correto, a tradição deve referir-se a algo ocorrido antes e não depois de 1666, pois o final do exílio de Sabatai na Albânia nunca é descrito como uma "detenção" ou "prisão" nos escritos sabataístas, podendo ser desconsiderado para o nosso propósito. É óbvio que a expressão deverá ser compreendida literalmente e não como uma alegoria. Poder-se-ia tal vez aventar a hipótese de que os rabis de Constantinopla consideraram trinta e nove açoites uma punição insuficiente por suas bênçãos blasfematórias e o encarceraram.

O comportamento de Sabatai em 1658 é apresentado em termos um pouco diferentes por tradições paralelas que aparecem, pela primeira vez, nos escritos de Natan. Ali se afirma[149] que a "elevação da Shekhiná do seu exílio" começou em 1658. Com base em outras especulações, Natan fixara originalmente o ano de 1657 como a data da Shekhiná "levantar-se do pó"[150]. Não havia dificuldade em conciliar as datas, de modo a ajustar os cálculos *a priori* de Natan aos eventos biográficos. A primeira data precisava ser apenas interpretada como "seguinte a 1657", isto é, 1658. A tradição de Dönmeh de Salonica distinguia duas fases na atividade inicial de Sabatai; no ano de 408 (1648), "*começou* a elevar a Shekhiná"[151], ao passo que em 418[152] (1658) "elevou a Shekhiná". A primeira fase do ministério messiânico, iniciado em 1648, resultou na exaltação da Shekhiná em 1658, como calculado por Natan. A elevação da Shekhiná, sua exaltação e a revelação de uma lei nova e superna parecem estar de algum modo relacionadas. A exaltação da Shekhiná recebeu, talvez, expressão externa também pela supressão do serviço de luto da meia-noite, chamado o Serviço de Raquel, instituído pelos cabalistas de Safed no século

147. MS. Hamburgo, 312.
148. Cf. *Zion*, XIX, 1954, p. 12.
149. Num caderno sabataísta da biblioteca da Universidade de Colúmbia, Nova York, fol. 9b.
150. Natan, *Tratado sobre os Dragões*, p. 15; a carta de Cardozo, *Maguen Abraão*, em *Qobets al Yad*, XII, 1938, 130. Esta carta apóia-se, amplamente, sobre os escritos de Natan que eram, então, acessíveis a Cardozo.
151. Ver *Hinos Sabataístas*, p. 177.
152. Esta é a leitura correta da data nos *Hinos Sabataístas*, p. 77. Attias (*idem*) comete um erro de tradução, indicando 5408; aceitei sua leitura e tradução na primeira edição (hebraica) desta obra. Agradeço a R. Shatz por esta correção.

XVI. Embora a abolição desta liturgia noturna só possa ser comprovada a partir de 1665, subsistem tradições confusas no sentido de que nos "foi transmitido que não se recita o Serviço de Raquel desde 1657"[153]. Não há como dizer se estas tradições se referem a um acontecimento preciso na vida de Sabatai anterior a 1665; mas, de qualquer modo, pode-se firmar como fato acima de qualquer dúvida a importância decisiva do ano de 1658 como o início de algum tipo de nova despensa.

A expressão "nova lei" reveste-se de um sabor nitidamente messiânico. Baseado em Isaías 51,4: "porque de mim saíra a lei", o tema é mencionado em lendas rabínicas tardias em conexão ao messias; aí, porém, a referência é à revelação de uma nova compreensão da lei antiga, cujas razões ocultas serão desveladas pelo messias[154]. Mesmo supondo-se que esta "nova lei" seja uma fórmula teológica cunhada por Natan em 1665, após seu reconhecimento do messias, o ano de 1658 continua marcado pelas "estranhas ações" de Sabatai e sua escandalosa bênção. Por tudo o que se sabe, a doutrina da "nova lei" pode ser uma invenção de Sabatai. Seu caráter antinomista, mais uma vez, suscita a questão da possíveis influências cristãs. A revelação pelo messias de um novo sentido da Lei é uma coisa; a revelação a ele de uma nova lei é algo bastante diferente. Os mandamentos cabalistas em outro *eon* cósmico ou em outro ciclo do mundo não tinham qualquer referência messiânica. Foi apenas no cristianismo que o messias revelou novos mandamentos – ou, pelo menos, assim parecia aos judeus que ouviram dos cristãos o argumento de que a Lei de Moisés fora substituída pelas leis e costumes da Igreja, desde o advento do messias. Até chegar a Constantinopla, o ambiente não-judeu à volta de Sabatai, em Esmirna, Salonica e cidades da Grécia, era predominantemente greco-ortodoxo, não se podendo, *a priori*, excluir influências cristãs. O fundamento do antinomismo de Sabatai e sua reavaliação do pecado como um ato sagrado eram definitivamente elementos não cristãos, que respondiam a impulsos secretos de sua alma. Nos períodos de normalidade, Sabatai permanecia fiel à prática judaica tradicional. Havia uma evidente e crescente discrepância entre a prática religiosa, as mortificações piedosas e ascéticas de sua vida ordinária e o comportamento estranho e desconcertante quando tomado pelo espírito. Uma coisa, no entanto, é certa: ninguém jamais confundiu tais "estranhas ações" com os signos de um chamado messiânico. Desviavam-se demais do esperado comportamento do messias que, longe de abolir a lei e os mandamentos, deveria restaurá-las, supunha-se, à plenitude da glória. Não surpreende, portanto, o fato de as pretensões messiânicas de Sabatai não terem causado qualquer impressão maior.

153. Examinei estas tradições pormenorizadamente em *Zion*, XIII-XIV, 1949, pp. 60-62.

154. Uma discussão detalhada deste conceito encontra-se em William D. Davids, *The Torah in the Messianic Age*, Filadélfia, 1952.

Muito se escreveu sobre o círculo dos primeiros seguidores de Sabatai, que o teriam aceito como seu messias desde o início. Neste contexto, menciona-se em especial o nome de Abraão Yakhini, um dos mais célebres pregadores em Constantinopla[155]. Uma leve confusão em uma das cartas de Sasportas (ver p. 223) gerou como mal-entendido o "fato" puramente imaginário segundo o qual Yakhini teria sido um dos primeiros discípulos de Sabatai em Constantinopla e que teria sido ele quem, na verdade, compôs o famoso "rolo antigo" no qual "R. Abraão, o Piedoso, um contemporâneo de R. Judá, o Piedoso" (século XII), profetizou o messianismo de Sabatai Tzvi. Outra prova foi atribuída ao fato de que, na qualidade de "calígrafo" e copista de manuscritos hebraicos para sábios cristãos, na Holanda, Yakhini poderia ter forjado um "rolo antigo". O único defeito desta teoria é que sabemos, com certeza, ter sido o rolo escrito na primavera de 1665, em Gaza. Não há a menor prova a demonstrar que Yakhini já acreditava em Sabatai, naquela data, e muito menos de que este conspirasse para desencaminhar os judeus. Estas construções fantásticas, que induziam até mesmo Graetz em erro, desmoronam-se diante de descobertas mais recentes e da publicação da correspondência completa de Sasportas, *Tsitsat Nobel Tzvi*.

Yakhini, que se tornou, posteriormente, um dos mais ardorosos discípulos de Sabatai Tzvi, merece mais atenção. Nascido em Constantinopla, em 1615[156], estudou sob orientação de José Mitrani (morto em 1639), o grão-rabino desta cidade. Mais tarde,

155. Sasportas, p. 160, escreve que Yakhini era, geralmente, reconhecido como grande sábio e erudito "e um poderoso pregador, sem igual em Constantinopla". Hezekiah Roman (ver nota 163) indica o mesmo. O relato de David Kahana sobre Yakhini, *Toledot ha-Mequbalim*, I, p. 61, assim como os pormenores puramente imaginários apresentados por Rosanes, IV, p. 11, não merecem séria confrontação.

156. No manuscrito autografado do *Razi Li* (e não do livro *Raziel* como está impresso erroneamente no Catálogo) no MS. Adler 2360 do Seminário Teológico Judaico, Nova York, fol. 20a, Yakhini cita Constantinopla como "minha cidade natal". Fol. 193a menciona o nome de seu pai, Elias, e de seu avô, Shemaryah Yakhini.

tornou-se pregador em sua cidade natal e, em um sermão de 1652, pôde dizer sobre si mesmo ter abandonado, há vinte anos, os caminhos do mundo por causa do amor à Torá[157]. Escreveu, também, obras de *halakhá*, inclusive a desaparecida *Tosefet Menubá* – o primeiro comentário jamais escrito sobre Tosefta[158]. Sua principal atividade, contudo, era a de pregador, poeta e cabalista. Possuímos, também, um poema, enviado a Yakhini, numa Véspera da Páscoa, pelo poeta Judá Abas, que costumava presentear os membros da comunidade com poemas laudatórios[159]. Yakhini era um defensor entusiástico da Cabala luriânica e seu "abandonar os caminhos do mundo" não deixou de produzir resultados. Ele tinha sonhos místicos, que eram por ele anotados, alguns dos quais (datando dos anos 1652 a 1663) foram preservados[160]. Os sonhos são extremamente reveladores e deveriam ser de grande interesse para os psicólogos. Poucos rabis jamais confiaram semelhantes sonhos ao papel.

Certa vez, em 1652, sonhou que um camelo o perseguia de um quarto a outro. Embora tivesse fechado a porta com um cadeado complicado, o camelo o rebentou, continuando a perseguilo até que ele se encontrou à beira-mar. Não temia mais o camelo. Então, uma linda moça apareceu, abraçou-o e beijou-o, adjurando-o a jamais esquecer-se dela, pois deveria casar-se com uma rainha. Esta rainha estava, então, escondida pela lua e esta pelo sol, de modo que a rainha que esposaria surgiria entre os dois astros. Ele fez o juramento solicitado, "e penso que também tive relações sexuais com ela". Em seguida, outra moça apareceu, depois o sol e a lua e, entre os dois, a prometida rainha, brilhando como o sol e, "de medo e terror, acordei". Yakhini maravilha-se com este sonho extraordinário, acrescentando: "Pela vida da Torá, não ocultei nada". Em outro sonho, de natureza igualmente erótica, teve a visão da Mishná dirigindo-se a ele e repreendendo-o – um pouco como o *magid* de José Karo – sob o disfarce de ancião. Quando confessou seus pecados ao ancião, que representava tanto a Torá como a Mishná, aquele se transformou subitamente

157. Danon, *op. cit.*, p. 30. A data de nascimento de Yakhini, proposta por Danon (1611), provém de um mal-entendido de sua fonte. As datas apresentadas em *Meoraot Tzvi* são pura invenção.

158. Ver S. Liebermann, "Introdução", *Tosefta ki-fshutah, Seder Zeraim*, 1955, p. 14.

159. MS. Oxford, Neubauer 2580, fol. 49.

160. Em um manuscrito, que continha inúmeras homílias e *novellae*. O manuscrito, utilizado por Danon, *op. cit.*, pp. 29-47, encontra-se, desde então, desaparecido.

numa linda jovem, "e eu a tomei nos braços [...] abraçando e beijando-a violentamente. Levantei-me, então, com grande temor, com os cabelos de pé, tremendo e chorando por causa desta grande visão – Deus compreende seu conteúdo e conhece a sua interpretação"[161]. Estes sonhos são característicos das tentações desencadeadas pelo instinto sexual em quem pretende santificar-se. O medo e o tremor do sonhador diante da visão da Torá transformando-se em uma jovem e a confusão da esfera da santidade e da sexualidade são bastante compreensíveis.

Seu entusiasmo exprimiu-se na poesia. Em 1655, publicou uma pequena coletânea intitulada *Hod Malkhut* ("Glória do Reino"), "que alimentei e desenvolvi, eu, o pequeno, Abraão Yakhini[162], em honra o Deus abençoado [...] aqui, em Constantinopla"[163]. O único, entre os vários escritos de Yakhini, que foi impresso é uma imitação dos Salmos, composto em estilo bíblico, a partir de fragmentos e versículos das Escrituras. O conteúdo parece relativamente simples: palavras de louvor, súplica e exortações para recordar "o dia da visitação, quando Deus trará a redenção sobre o Monte Sion. Então, os poderosos Te louvarão, proclamarão coisas ocultas, milagres outrora inauditos". Se não fossem as insinuações do autor, ninguém suspeitaria de um significado mais profundo nessa poesia. Yakhini, contudo, declara expressamente em sua introdução que "em cada palavra deste livro, no desenvolvimento dos temas e pormenores, aludi a ditos preciosos de nossos sábios, tanto conhecidos como secretos... e ele contém as intenções (*kavanot*) adequadas para dirigir agradecimentos a Seu Nome, pois Ele é louvado em todos os tempos por todas as criaturas". Infelizmente, o livro não fornece uma chave para o entendimento das alusões místicas entretecidas no texto.

Não seria nem um pouco surpreendente se Sabatai, logo após chegar a Constantinopla, em 1658, tivesse conhecido Abraão Ya-

161. Danon, *op. cit.*, p. 43. Ver também o sonho do ano 1663.

162. O modo usual de Yakhini assinar seus escritos. A mesma assinatura aparece em um livro de biblioteca de Yakhini (*Meqor Haim* de Haim Kohen de Alepo, um comentário cabalístico do *Shulkhan Arukh*, Constantinopla, 1650), atualmente, em meu poder.

163. O livro é composto de 36 folhas 8º. O autor, na introdução, anuncia sua intenção de publicar, brevemente, o livro *Eshel Abraão* sobre o Pentateuco. A fol. 2 traz uma aprovação e um poema de introdução de R. Hezekiah Roman, também, célebre como poeta (cf. Pinsker, *Liqutei Qadmoniot*, p. 137). Danon, *op. cit.*, publicou uma outra carta de Yakhini, mas seu estilo artificial e alusivo impede o seu entendimento. O *Hod Malkhut* de Yakhini é extremamente raro, apenas três ou quatro exemplares são conhecidos.

khini e discutido com ele sobre a Cabala. Há, contudo, uma longa distância entre conhecer uma pessoa e influenciá-la, sem mesmo falar de uma aceitação por Yakhini das idéias e pretensões messiânicas de Sabatai. Existe uma prova conclusiva demonstrando que, até 1665, Yakhini se manteve afastado dos caminhos de Sabatai. Seu mundo espiritual era o da Cabala luriânica em sua forma mais ortodoxa. Quando o cabalista polonês Tzvi Tuchführer de Cracóvia passou por Constantinopla, Yakhini aprovou seu livro *Nahalat Abot*, um comentário à *Ética dos Pais*, impresso em Veneza, em 1660. Nesta aprovação, Yakhini elogia o método de interpretação do autor segundo os quatro métodos tradicionais (o literal, o homilético, o alegórico e o místico), mas o censura por fundamentar sua interpretação mística no sistema de Cordovero. Seria melhor que este capítulo fosse inteiramente omitido, diz ele

> pois, desde o dia em que o grande homem de Deus, Isaac Luria, nos apareceu, quem quer que estude segundo sua escola ou escritos dá uma carta de divórcio aos sistemas cabalistas dos demais mestres, que não conheciam seus caminhos e orientações [de Luria]. Não que eu queira depreciar, Deus me livre, o valor destes santos rabis [...], pois atingiram a penetração mística que sua geração estava apta a receber [...] [mas, agora] seus escritos não mais correspondem à verdadeira intenção da sabedoria mística. Por que então um erudito [como você] deveria interessar-se por estes assuntos dúbios [...] Por isso, quem busca a sabedoria deveria estudar [exclusivamente] os escritos de Luria e seus discípulos.

Yakhini exprime a mesma opinião no *Pequeno Tratado dos Princípios Fundamentais da Ciência [Cabalística]*, uma espécie de introdução luriânica ao estudo do Zohar, cujo manuscrito se conserva na Biblioteca Nacional de Jerusalém[164]. O tratado não está datado, mas seu conteúdo é confirmado pelo livro *Razi Li*, cujo manuscrito, de autoria do próprio Yakhini, possuímos[165]. Esta é uma obra extensa, contendo várias anotações sobre assuntos cabalísticos, sem ordem ou traço de edição literária. As primeiras anotações datam de 1658, a última entrada[166] é do verão de 1663. Nestas anotações pessoais não há nenhuma referência a Sabatai,

164. MS. Jerusalém 1161, 8°, fol. 155a-157b. Não se trata de um escrito do próprio autor, mas de uma cópia do início do século XVIII.

165. MS. Adler 2 360. Referências ao *Razi Li* também aparecem no manuscrito usado por Danon. Segundo o Catálogo Adler, o nome de Sabatai Tzvi aparece na p. 312 do manuscrito, mas não o encontrei lá. Estudei o manuscrito em 1957 e ele merece uma análise mais aprofundada; contém, também, sonhos, homílias e outros relatos.

166. No fim do volume, fol. 358a.

como messias, nem a suas doutrinas cabalísticas. Ao invés disto, encontramos nelas longas e bizantinas perquirições sobre técnicas cabalísticas, ou sobre as doutrinas luriânicas das configurações, intenções, nomes divinos e outros temas. Não há nenhum traço das especulações messiânicas e escatológicas que ocupam os escritos de Yakhini após 1666, bastando comparar o *Razi Li* com o posterior *Vavei ha-Amudim* para mostrar a profunda mudança que a crença num messias real e específico operou no pregador cabalista. Caso, como é provável, Yakhini tenha encontrado Sabatai em 1658, não deve ter ficado muito impressionado com ele. O mundo de Yakhini, à época, era por demais afastado, para não dizer incompatível, com o de Sabatai. Este, como se sabe, rejeitava, na prática, a Cabala luriânica, mesmo reconhecendo, teoricamente, seu "valor", "pois ela lhe causava confusão e nenhum avanço na sua busca do conhecimento do Senhor". Abraão Cardozo, de quem provém esta citação, não só tinha vital interesse nesta questão, como também possuía informações seguras sobre o assunto[167].

Sabemos, pelo testemunho de Moisés Pinheiro, que, ao tempo de sua associação com Sabatai em Esmirna, Sabatai estudava somente os primeiros cabalistas. Teria ele empreendido o estudo da Cabala luriânica, em um período posterior? Quais eram as buscas cabalísticos de Sabatai em Constantinopla? De la Croix relata dois pormenores que talvez possam esclarecer estas questões. Segundo o seu informe, Sabatai era amigo de um cabalista conhecido por Elias Carcassoni[168], que não obedeceu à ameaça rabínica de sanção, estudando a "Cabala prática" com Sabatai. Embora o relato de De la Croix contenha mais lenda do que fato, é possível que Elias Carcassoni tenha sido um "cabalista prático", isto é, um "mestre do Nome", que exorcizava maus espíritos e que, em sua companhia, Sabatai começasse a usar os nomes sagrados. Tobias Rofe também soube que Sabatai "era versado em Cabala prática e na encantação de espíritos"[169]. O rumor é provavelmente verdadeiro, pois como se sabe, exorcismos e outras operações foram

167. Carta de Cardozo a Samuel de Paz, MS. Adler 1 653, fol. 4a.

168. É, assim, a ortografia correta do nome, embora De la Croix escreva "Carcadchioné". As notas autobiográficas de Yakhini (autógrafo do *Razi Li*, MS. Adler 2.360, fol. 225a) mencionam Elias Carcassoni como um cabalista. O nome Caracachon ou Carcassoni também aparece em vários documentos históricos. Um certo David Carcassoni chegou a Veneza em 1651 a fim de coletar fundos para o resgate de prisioneiros judeus em Colônia e na Rússia; ver *RÉJ*, XXV, pp. 206-16.

169. *Maassei Tobia*, fol. 26, e Emden, p. 45.

praticados não apenas pelos "mestres do Nome" de nível mais baixo, mas também por cabalistas proeminentes, como Haim Vital e seu filho Samuel. Manuscritos daquela época contêm extensas e minuciosas instruções de como exorcizar espíritos maléficos que tenham penetrado e possuído uma pessoa em vida, dividindo-lhe a unidade psíquica, e grandes cabalistas não hesitaram em colecionar tais instruções em seus escritos[170].

A segunda informação de De la Croix é ainda mais interessante, podendo, além do mais, ser comprovada. Em 1658, um emissário de Jerusalém, apresentado como sendo cabalista e pregador célebre, chegou a Constantinopla e estudou junto com Sabatai e Carcassoni. O nome que lhe dá De la Croix é David Capio[171], podendo-se inferir, com quase absoluta certeza, tratar-se de R. David Habillo, cuja presença em Constantinopla é mencionada no início das anotações de Yakhini no *Razi Li*[172]. Habillo parece ter visitado Constantinopla várias vezes, na qualidade de coletor de caridades para a Cidade Santa, pois um dos manuscritos de Yakhini contém um sermão por ele proferido na presença de Habillo, aparentemente antes de 1653[173]. Habillo era um famoso cabalista, freqüentemente citado por outros escritos cabalistas e autor de obras cabalísticas (existentes apenas em forma manuscrita), incluindo-se um comentário ao livro *Ietsira*[174]. Discípulo do grande mestre da Cabala luriânica, Benjamim ha-Levi, Habillo estava completamente mergulhado no lurianismo. Segundo tradições locais de Jerusalém[175], ele teria um mentor celeste (*magid*). Isto mostra que ele gozava de reputação de uma personalidade inspirada religiosamente, a quem teriam sido outorgadas revelações particulares. Quando se toma conhecimento de que este eminente cabalista da escola luriânica mantinha relações pessoais com Sabatai, tendo-lhe até ensinado sabedoria mística, pode-se presumir com segurança que ele o iniciou na Cabala luriânica,

170. Como foi feito, por exemplo, por R. Moisés Zacuto em *Shoreshei ha-Shemot*, do qual subsistem alguns manuscritos.

171. De la Croix, *op. cit.*, p. 270.

172. A anotação (fol. 41a) deve ter sido redigida antes de 1660, uma vez que outra, cem páginas adiante, é datada explicitamente daquele ano.

173. Danon, *op. cit.*, p. 30, citando uma anotação de Yakhini a partir do manuscrito em seu poder, não compreendeu que "o grande rabi, o rei David" era uma referência a R. David Habillo e tentou identificar o *chef spirituel David* entre os rabis de Constantinopla.

174. Ver G. Scholem, *Zion*, XIII-XIV, 1949, p. 61, e A. Yaari, *Sheluhei Erets Yisrael*, Jerusalém, 1950, p. 287.

175. Preservadas por H. Y. D. Azulay em seu dicionário biográfico *Shem ha-Gedolim*.

talvez, anteriormente desconhecida por Sabatai. De la Croix transforma foneticamente "Habillo" em "Capio", pois assim deve tê-lo ouvido de um informante judeu. A mesma versão deste nome aparece em um documento sabataísta em hebraico[176]. Muitos judeus sefarditas pronunciavam nomes terminando em "illo" sem o "ll", por exemplo, Amario (particularmente em Salonica), em vez de Amarillo, Kario, em vez de Karillo e assim por diante. Trocava-se, também, amiúde "b" por "p". Assim, De la Croix deve ter ouvido "Habio" ou "*Kh*apio", em vez de "Habbillo", assim chegando a "Capio", nome por trás do qual ninguém poderia suspeitar tratar-se de famoso cabalista e emissário de Jerusalém, que estava, então, em visita a Esmirna e Constantinopla[177]. O diplomata francês registrou um fato histórico significativo, cujo valor não é diminuído pelo caráter largamente imaginário dos pormenores com que embelezou sua história. Os discursos e as discussões atribuídos a Sabatai, Natan e outros não passam de elaborações literárias romanceadas; no entanto os nomes, assim como o contorno básico dos acontecimentos parecem remontar a uma tradição local autêntica, podendo resistir à prova da crítica histórica. É possível que o edito da excomunhão tenha sido levantada após um certo tempo, uma vez que, segundo De la Croix, a associação de Habillo com Sabatai não era secreta. David Habillo era um asceta piedoso, cujos hábitos e comportamento geral eram provavelmente muito semelhantes aos de Sabatai, enquanto o eu normal deste não fosse perturbada pelas fases de iluminação.

David Habillo pode ter mostrado uma compreensão genuína dos embates espirituais de seu jovem amigo e discípulo. Em uma declaração bastante audaciosa e eloqüente, Habillo afirmou existirem dois tipos de Satãs, um dos quais o "Satã da Santidade", misticamente indicado pela letra *schin* de quatro pontas (ש)[178] dos

176. Em uma carta escrita em Esmirna por um sabataísta anônimo por volta de 1705 (MS. Oxford 2211); ver G. Scholem em *Zion*, anual, III, 1929, p. 178.

177. Após sua morte, um litígio opôs seu filho e herdeiro, Juda Habillo, e a comunidade de Jerusalém. Os documentos (reunidos no livro de *responsa* de Haim Benveniste, *Baei Hayey, Hoshen Mishpat*, I, nº 136) mostram que, ao tempo de sua morte, David Habillo possuía o direito exclusivo de coletar donativos para Jerusalém, em Esmirna, por um período de três anos. O representante da comunidade de Jerusalém neste processo (em 1662) foi Samuel Primo, posteriormente um dos mais importantes membros do círculo de Sabatai.

178. Diferente do *schin* normal, de três pontas. A pequena caixa de couro colocada sobre a testa tem impressa tanto a letra *schin* com três e quatro pontas. A identificação de Habillo do "*schin* de quatro pontas" com o "Satã da santidade" fornece uma interessante ilustração à interpretação de C. G. Jung sobre o

tefilin[179]. Esta notável afirmação parece sugerir que nem todas as ações satânicas eram, necessariamente, maléficas ou infernais. Não seria surpresa se Habillo não rejeitasse, desde o início, Sabatai Tzvi, cujas "estranhas ações" poderiam parecer-lhe inspiradas pelo "Satã da Santidade".

De la Croix, diz que o rabinato de Constantinopla compeliu Sabatai a deixar a cidade e que ele se dirigiu a Esmirna, em companhia de Habillo. No ano seguinte, em 1660[180], ocorreu, na capital, um grande incêndio, causando muitos sofrimentos aos judeus. Sabatai parece ter ficado contente, "não por causa dos insultos que sofrera em Constantinopla, mas por ter visto nele o dedo de Deus, conclamando o povo ao arrependimento[181]. David Habillo passou os últimos anos de vida em Esmirna, onde morreu em 9 de Av de 5421 (1661)[182]. Não houve outro emissário de Jerusalém em Esmirna, naqueles anos; o título e os direitos deste cargo foram conferidos exclusivamente a Habillo, como se depreende de uma discussão sobre os termos da nomeação encontrada em uma coletânea de *responsa* rabínica. O relato de De la Croix está de tal modo de acordo com o que se conhece da biografia de Habillo, que podemos, com certeza, identificar David Capio com R. David Habillo.

O retorno de Sabatai à sua cidade natal, após um exílio de cinco anos, não parece ter causado nenhuma sensação ou problema. A excomunhão, talvez, tivesse sido esquecida, ou sua duração inicial limitada. Possivelmente, o retorno de Sabatai sob as asas, por assim dizer, de um sábio e cabalista do prestígio de Habillo, não deixou de causar uma boa impressão. Os enviados de Jerusalém, todos homens de grande cultura talmúdica, eram geralmente considerados pelo judaísmo sefardita como suprema autoridade espiritual; caso Habillo lhes ordenasse deixar Sabatai em paz, eles lhe teriam provavelmente obedecido. José Eskapha, o primeiro grão-rabino de Esmirna, que havia expulso Sabatai da cidade, era, então, um homem idoso, podendo a memória das antigas medidas punitivas haver se dissipado. Eskapha morreu no

simbolismo da quaternidade. Segundo Jung, o quatro representa Satã ou uma entidade análoga, enquanto o três (ou trindade) é um símbolo incompleto e unilateral da divindade em sua totalidade.

179. Citado por R. Elias Kohen de Esmirna, *Ezor Eliahu*, Salonica, 1846, fol. 3b.

180. Ano 420 no calendário hebraico equivalente ao valor numérico da palavra *ashan* ("fumaça"), utilizada pelos judeus da capital para designar o incêndio.

181. De la Croix, *op. cit.*, pp. 272-73.

182. Segundo o seu epitáfio em Esmirna; ver Freimann, p. 141.

início do ano 1662, por volta do final da segunda estada de Sabatai em Esmirna.

As informações acerca da atividade de Sabatai durante aqueles anos são vagas e obscuras, embora a tradição sabataísta, tal como representada por Abraão Cuenque, pareça ter preservado alguns fatos, imersos em lendas. Cuenque nos conta que quando Sabatai chegou, mais tarde, à Palestina, veio de Esmirna (e não de suas andanças pelo exílio); isto parece indicar que ele dispunha de algumas informações válidas. De la Croix escreve que Sabatai permaneceu em Esmirna cerca de três anos, deixando-a em 1662. Esta data é confirmada por fonte independente[183]. Quando De la Croix relata que "às vezes, ele [Sabatai] escondia-se num quarto miserável em Esmirna", mostrando-se, raramente, ao mundo, refere-se claramente a este período e evidentemente alude às fases de melancolia que Sabatai costumava atravessar. "Pessoas dignas de confiança" contaram a Cuenque terem visto Sabatai neste quarto, "chafurdando na poeira e a cama revirada". Isto parece ser bastante crível, mesmo com o acréscimo dos informantes que também teriam visto dois anjos segurando Sabatai, reconfortando-o e levantando-o, dizendo: "Sacuda de ti o pó, levanta-te e retorna, ó Jerusalém". A tentativa de extrair um cerne factual do que pode não passar de lenda posterior é dúbia e temerária; assim, passamos a evidências mais sólidas. Um pormenor valioso é dado pelo profeta Natan, o qual escreve em 1666 que Sabatai "teve de passar sete anos na prisão da *qelipá*, durante a qual sofrera grandes aflições, como se lê no *Pesiqta* [*Rabati*] sobre o capítulo 'Dispõe-te, resplandece' [Is 60,]"[184]. Natan não especifica que sete anos foram estes; pode estar referindo-se tanto ao período da juventude de Sabatai, de 1642 a 1648, encerrado com a primeira explosão messiânica, como aos anos de viagens e exílio na Grécia e Constantinopla, findos com a revelação da "nova lei" em 1658. Em todo caso, somos informados que os demônios não apenas perseguiram e atormentaram Sabatai, como na realidade o dominaram nas suas

183. O relato de Leyb b. Ozer sobre o período 1653-1662 baseia-se no "testemunho" do servo, o que o invalida. O servo pretendia ter acompanhado Sabatai a Jerusalém, onde permaneceu treze ou quatorze anos, até sua visita ao Egito, onde casou pela terceira vez. Este testemunho, mais do que discutível, ignora a estada em Constantinopla, assim como o retorno a Esmirna. O relato de Salomão José Carpi em *Eleh Toledot Peres* ("A História de Sabatai Tzvi a partir de um Antigo Manuscrito", ed. Brüll, 1879, p. 14) – a seguir, citado como Carpi – também é confuso e sem valor.

184. *Be Iqvot Mashiah*, p. 47.

fases de melancolia, situação para a qual expressão "prisão da *qelipá*" parece uma descrição adequada.

Sem descanso e paz de espírito, Sabatai errava à procura de cura para seus tormentos. Em casa, os irmãos sentiam-se desonrados por suas "estranhas ações", que eram para eles "um fardo e um escândalo". Segundo Cuenque, os irmãos sugeriram que Sabatai fosse à Palestina e este partiu "só, sem nada, a não ser suas roupas", recusando tomar dinheiro da família. De la Croix relata exatamente o contrário: Sabatai decidiu partir para a Palestina e os irmãos o proveram de muito dinheiro e de todo o necessário, pois acreditavam que haviam prosperado graças aos méritos de Sabatai[185]. A história subseqüente da estada de Sabatai em Jerusalém parece confirmar a versão da saída de Esmirna, proposta por De la Croix[186].

A data da viagem de Sabatai a Jerusalém pode ser estabelecida por uma testemunha ocular. R. Haim Segré, um fervoroso discípulo que vivia no norte da Itália, recolheu informações sobre Sabatai Tzvi e Natan, o profeta, de outros discípulos que vieram à Itália entre 1670 e 1690. Em boa parte, uma mistura curiosa de realidade e ficção[187], mas, entre outras coisas, Segré relata ter ouvido de R. Salomão b. Moisés de Bossal, de Rodes, que "três anos antes de AMIRAH revelar-se, isto é, em 422 [1662], passou por Rodes, no caminho de Esmirna para Jerusalém. Permaneceu na casa de seu pai [o pai de De Bossal, rabino de Rodes] durante um mês, estudando com ele o Zohar". De Bossal tinha muito a contar sobre os milagres e profecias de Sabatai e "jurou sobre a verdade de seu relato"[188]. Embora não se possa atribuir grande valor histórico às lendas sabataístas, nem dar sanção ao habito que os discípulos tinham de apoiar suas histórias em juramentos,

185. De la Croix, *op. cit.*, p. 273; Emden, p. 35.

186. Neste ponto, De la Croix deixa de ser confiável e seu relato dos anos 1662-1665, feito a partir de cartas fictícias e informações de terceira ou quarta mão, parece mais um romance do que história. Evidentemente, não possuía testemunhas seguras sobre este período e, como muitos autores modernos sobre o assunto, preencheu a falta de provas usando a imaginação. De la Croix, contudo, preservou pormenores autênticos acerca dos acontecimentos em Esmirna e Constantinopla. Seu valor como fonte histórica eleva-se de novo quando trata dos acontecimentos de 1666 em Constantinopla. Ele também parece ter coletado informações muito precisas sobre os emissários de Jerusalém e os termos de suas cartas de nomeação (ver as pp. 273-74 de seu livro).

187. MS. Günzburg 517, que também cita o nome de Segré. Freimann publicou um texto muito alterado desta coletânea de informações (pp. 93-98), atribuindo-a a R. Benjamin Cohen, de Reggio.

188. Freimann, p. 97.

pode-se aceitar a autenticidade, em linhas gerais, do relato de De Bossal[189]. Segundo os dados que possuímos, parece que Sabatai passou por Rodes em 1662. Ao que diz Rycaut, ele esteve também em Trípoli, na Síria.

V. SABATAI TZVI EM JERUSALÉM

Sabatai Tzvi não se dirigiu diretamente a Jerusalém, mas passou algum tempo no Egito onde mantinha amizade com os rabinos e líderes da comunidade egípcia. Ele também conheceu Rafael José[190], que ocupava uma posição de especial importância e grande distinção entre os judeus egípcios. Era chamado de *chelebi* ("senhor" em turco), que, no caso, não era um título complementar de estima ou cortesia, mas designava um cargo, anteriormente correspondendo ao *nagid* tradicional. O *nagid* era o líder do judaísmo egípcio e seu representante civil perante o governo; Maimônides e seus descendentes, entre outros, ocuparam esta função. Da crônica *Dibrei Yosef*, escrita por José Sambari, um contemporâneo de Rafael José e uma autoridade em matéria de

189. Salomão de Bossal era um crente sabataísta, podendo ter posto na boca do messias muitos *vaticinia post eventum*. Algumas de suas histórias refletem, contudo, traços característicos da imaginação de Sabatai. Assim, relata-se que Sabatai teria contado um sonho, no qual se profetizava que ele redimiria Israel, mas, antes, iria à Palestina, retirar-se por um ano à caverna de R. Simão bar Yohai e revelar-se após três anos. Talvez Sabatai tenha, por um certo tempo, brincado com a idéia deste retiro. É interessante notar que De Bossal, à diferença de outros discípulos, não creditou ao messias profecias sobre sua futura apostasia. Ele também recebeu de Sabatai muitas profecias pessoais, que, segundo De Bossal, mostraram ser todas verdadeiras. Salomão de Bossal, que estava em Constantinopla em 1682 (Freimann, p. 97, linha 21, indica 422, mas o manuscrito original traz 442), pode ter estado em Salonica em 1683, o ano da apostasia em massa dos sabataístas em Salonica. Rosanes, *op. cit.*, p. 116, cita um *responsum* de R. Moisés b. Jacó Salton ou Shilton (*Beney Mosche*, nº 58) escrito por volta de 1683, relativo a "um filho de R. Moisés de Bossal, que se converteu". Caso se trate, de fato, de Salomão de Bossal (e não de seu irmão), isto poderá explicar sua presença na Itália nos anos 1670-1680. Como o retorno do islamismo ao judaísmo era passível de pena capital na Turquia, muitos dos sabaístas arrependidos fugiram para a Itália.

190. O segundo nome "José" parece ser um nome de família ou patronímico, pois ele também era usado pelos irmãos de Rafael. Na edição original em hebraico do presente livro (I, p. 145), exprimi dúvidas sobre a afirmação de Rosanes de que o nome da família seria Bar Hin. Desde então todas as dúvidas foram dissipadas por M. Benayahu (*Hf. Y. D. Azulay*, 1959, p. 295), ao mostrar que este nome nunca existira, tratando-se de um erro de leitura, Benayahu, p. 295, reuniu todas as informações existentes a propósito de R. José.

judaísmo egípcio, somos informados de que o título *nagid* foi suprimido no século XVI, passando o ocupante do cargo a ser chamado de *chelebi*[191]. O *chelebi* era o tesoureiro do vice-rei do Egito, senhor da moeda e controlador de todas as atividades bancárias; freqüentemente, também era contratante de rendas e coletor – uma função que não aumentava, necessariamente, a popularidade do detentor do título. Cartas da época designam a Rafael José como *saraf bachi*, termo turco que designa a sua posição de chefe do tesouro egípcio. Ele residia no Cairo, mas sua influência se estendia até Alexandria e às atividades portuárias. Rafael José tornou-se *chelebi* em 1662, data da chegada de Sabatai ao Egito. Sua generosidade e pendor para a piedade ascética extrema eram bem conhecidas. Sambari, que passou alguns meses em sua casa, conta que

> ele elevou as exigências de observância da Lei, não havendo, antes dele, rei como ele, voltado ao Senhor com todo o coração, toda a alma e todo o poder. Passava todos os dias em jejum, e, à noite, quando os membros de sua casa comiam suntuosamente, ele comia legumes. À meia-noite, acordava e estudava a Lei, em estado de santidade e pureza, pois imergia em banho ritual e se flagelava; ele também trajava roupas de saco. E a nação toda lhe era obediente, de modo que, em seu tempo, cada judeu vivia sob sua vinha [...] E eu, o autor imerecido [desta crônica] fui um de seus servidores; comi de sua fruta e bebi de sua água [...][192].

Em 1666, um rabi de Livorno escreveu que "cinqüenta rabinos ordenados comiam em sua mesa". Rafael José era um tipo representativo de dirigente laico da comunidade judaica, rico mas de vida ascética, uma figura relativamente freqüente na história judaica, antes e depois dele. Suas inclinações ascéticas e seu apoio a cabalistas, provavelmente estreitaram os laços de simpatia entre ele e Sabatai, que, como vimos, praticava normalmente o mesmo tipo de mortificação.

Cerca de dois anos após a chegada de Sabatai ao Cairo, Rafael José trouxe à sua corte um cabalista de rara eminência, Samuel Vital, filho de Haim Vital, principal discípulo de Luria. Samuel Vital (nascido em 1598) agia como o guardião dos escritos de seu pai, professando a pura e inconspurcada doutrina luriânica. Durante muitos anos, Samuel viveu em Damasco, onde

191. Rosanes, *op. cit.*, pp. 497-98. Rafael José foi o último *chelebi* e após seu assassinato, em 1669, nenhum sucessor foi indicado (Sambari).

192. MS. da biblioteca de Alliance Israélite Universelle, Paris, fol. 95. A passagem não consta do texto publicado por Neubauer, mas aparece em *Meoraot Olam* (utilizado por Graetz).

ordenou e editou os papéis do pai, recusando, inflexivelmente, permissão para que fossem copiados. Estudiosos bem-dotados procuravam memorizar tudo o que podiam guardar, sempre quando lhes era permitido olhar os preciosos manuscritos; em seguida, corriam a suas casas e escreviam tudo de que se lembravam. Desta maneira, foram formadas as primeiras coletâneas de "escritos luriânicos", como a de R. Jacó Semah. Samuel Vital ainda se achava em Damasco no verão de 1663[193], não podendo Sabatai tê-lo encontrado naquela data. Mas é quase certo ter ele se encontrado com o historiador Sambari na corte de Rafael José. Sambari poderia nos ter dado uma descrição em primeira mão de Sabatai: ele, de fato, a fez, mas, por uma destas vicissitudes infelizes da historiografia judaica, estas páginas preciosas foram rasgadas dos dois únicos manuscritos subsistentes de sua crônica. Permaneceu no alto de uma página a primeira sentença do que teria sido, evidentemente, uma história do messias Sabatai Tzvi: "Iremos, agora, tratar de assuntos que deram origem à controvérsia, conflitos e discórdias nas praças de mercado e nas ruas"[194]. O restante do relato caiu vitima da censura dos posteriores zelotas anti-sabataístas. Por um golpe de sorte, Sabatai encontrara em Sambari um sábio judeu com genuíno interesse em história, e que, ao contrário do historiador David Conforte, seu contemporâneo, não pretendia suprimir todo o assunto. Infelizmente, para nós, outros repararam esta "omissão" de Sambari, suprimindo as preciosas páginas de seu manuscrito.

O testemunho de Sambari seria de suma importância, pois os relatos das outras testemunhas – nenhuma delas tendo presenciado os fatos – são confusos e conflitantes. Sabatai visitou o Egito duas vezes, mas os cronistas distantes dos acontecimentos, assim como os escritores de memórias, nunca distinguiram os eventos ocorridos em sua primeira e segunda visitas. Particularmente, no que diz respeito à data do terceiro casamento de Sabatai (ver p. 187) as fontes são tão confusas e contraditórias que impedem uma compreensão de sua biografia messiânica. Sabatai parece ter permanecido no Egito por alguns meses[195] e chegado à Palestina no verão de 1662. Não dispomos de nenhum pormenor acerca de

193. Um *responsum*, escrita naquele ano, em Damasco, encontra-se na coletânea de suas *responsa* (MS. Oxford 832) *Beer Mayim Hayim*; cf. também *Behinot* nº 8, 1955, p. 88.

194. MS. Paris, referido acima, nota 192.

195. Uma permanência de "dois anos no Cairo" durante a primeira visita (*Relation*, p. 13) é, cronologicamente, impossível. O autor confundiu as duas visitas.

sua viagem do Cairo à Jerusalém. Os relatos acerca de sua passagem por Gaza, seu encontro com o futuro profeta Natan e a associação de ambos são puramente fictícios, uma vez que Natan ainda não vivia em Gaza naquela data[196].

VI. SUA PERMANÊNCIA EM JERUSALÉM E MISSÃO NO EGITO. SEU CASAMENTO COM SARA (1664-1665)

Em Jerusalém, onde Sabatai permaneceu por volta de um ano[197], seu comportamento exibiu a habitual combinação de santidade ascética e atos estranhos e chocantes. A dignidade e o encanto de sua personalidade atraíram simpatia e apreciação genuínas. Uma prova marcante disto foi o fato de ter sido enviado ao Egito, um ano mais tarde, como emissário especial a fim de coletar fundos para a comunidade de Jerusalém e a suas instituições de caridade. É difícil imaginar que os anciãos de Jerusalém confiassem a um homem por eles desprezado uma missão oficial tão honrosa ou que pudessem escolher um homem cuja ortodoxia não fosse irrepreensível, segundo os seus padrões exigentes. De outro lado, é indubitável ter o comportamento estranho de Sabatai provocado não apenas consternação, mas também medidas punitivas. O próprio Sabatai confiou a Laniado que recebeu, mais de uma vez, "flagelos" das mãos de "nossos mestres na Palestina" por seus atos, que, se nem sempre constituíam transgressões no sentido estrito, eram suficientemente não convencionais e "irracionais" para provocar reação hostil. Parece que ele serviu, para certas pessoas, de alvo de riso, pois, quando começaram a circular as primeiras cartas anti-sabataístas no início do movimento messiânico, seus autores referiam-se a R. Sabatai Tzvi que "era objeto de escárnio geral"[198]. Não se mencionam perseguições ou oposição provocadas por pretensões messiânicas e outras semelhantes, apenas escárnio. Certamente não era a piedade ascética de Sabatai que provocava seus ridicularizadores. A pequena comunidade judaica de Jerusalém abrigava um bom número de santos ascéticos, cujo comportamento de modo algum diferia do de Sabatai em seus períodos normais. O que aparecia como, realmente, peculiar e anormal no comportamento de Sabatai era considerado como loucura; a reação apropriada era piedade e escárnio, não indignação ou ódio.

A comunidade judaica de Jerusalém contava, então, com duzentas ou trezentas famílias. Viviam, pobremente, nas vielas estreitas do bairro judeu da Cidade Velha[199]. Entre eles havia muitos sábios, embora nenhum fosse um luminar notável. A afirmação de que haveria apenas três eruditos de nomeada em Jerusalém[200] é um grande exagero, pois sabemos da existência de muitos rabis ao tempo da chegada de Sabatai – como Moisés Galanté, Samuel Garmizan, Jacó Hagiz, Abraão ibn Hananiah – cujos escritos estão em nosso poder. Jacó Hagiz presidia uma pequena academia sustentada por uma rica família de Livorno e formou inúmeros discípulos. Nas palavras do filho, Moisés Hagiz, "desde sua chegada à Cidade Santa [entre 1650 e 1660], a população cresceu bastante, chegando a ela muitos sábios eminentes"[201]. O liame causal entre a chegada do pai a Jerusalém e o subseqüente influxo de eruditos pode não passar de um tributo

196. A origem deste erro encontra-se em Coenen, que desconhecia a segunda visita de Sabatai ao Egito. Ele acreditava que os acontecimentos em Gaza "dois ou três anos antes", isto é, em 1665 (uma vez que Coenen escreveu em 1667) ocorreram antes da vinda de Sabatai a Jerusalém. Leyb b. Ozer repete (Emden, p. 45) o mesmo erro, acrescentando pormenores lendários: Sabatai havia se ocultado por algumas semanas na casa de Natan antes de continuar viagem a Jerusalém etc. Posteriormente, a confusão foi aumentada por outros autores.

197. A duração da estada de Sabatai em Jerusalém é estendida indevidamente para dois anos, por Tobias Ashkenazi, *Maasei Tobiá* (Emden, p. 45). Uma carta de Gaza, escrita em 1665, declara, explicitamente, ter Sabatai passado os dois anos precedentes no Cairo, aonde teria, então, chegado em 1663. A mesma informação encontra-se na *Relation* (p. 13), a partir de relatos correntes em Constantinopla, e em carta italiana, publicada por S. Simonsohn, *JJS*, XII, 1961, 40. Esta carta foi escrita em dezembro de 1666.

198. "Del quel si facevano burla", segundo uma carta italiana escrita em Skoplje (Üsküb, na Macedônia), em dezembro de 1665, citando relatos provenientes de Jerusalém e Alepo; ver *Zion*, X, 1945, p. 63.

199. Segundo Uriel Heydt, os arquivos turcos mostram que, em 1690, a capitação foi paga em Jerusalém por cento e oitenta e dois judeus, em sua maioria, chefes de família. Rabinos não pagavam a capitação. Rafael Mordecai Malkhi escreveu no mesmo ano que "atualmente, existem trezentas famílias em Jerusalém", isto é, por volta de mil pessoas, cf. a revista quadrimestral *Jerusalém*, IV, 1952, p. 177. O número não deveria ser muito diferente nos tempos de Sabatai. Outras fontes, menos confiáveis, mencionam estimativas inferiores. Buchenroedor (*Eilende Messias Juden-Post*, 1666) menciona um relato do geógrafo Johannes Buterus (fim do século XVI), segundo o qual havia poucos lares judeus em Jerusalém "porque eles acreditavam que, antes do advento do messias, um grande fogo desceria do céu, destruindo a cidade e arredores, a fim de purificá-la da sujeira das abominações dos gentios. Esta é a razão por que tão poucos judeus vão a Jerusalém". Este pormenor não é mencionado em nenhuma outra fonte.

200. Assim, no "Testemunho prestado perante a Corte Rabínica" (em Jerusalém) por Moisés [b. Isaac] b. Habib de Salonica durante sua visita a Jerusalém (Emden, p. 53), cf. o artigo de M. Benayahu citado na nota 87.

201. Moisés Hagiz, *Mishnat Hakhamim*, n. 624.

da imaginação de Moisés Hagiz à reverenciada memória de seu pai; é fato, porém, que houve um azafamado vaivém de sábios durante aqueles anos. De um modo geral, o quadro pintado por Moisés Hagiz é mais confiável do que o relato oposto atribuído à autoridade de R. Moisés b. Habib de Salonica (que, diferentemente do homônimo com o qual tem sido confundido, não foi um dos discípulos de Jacó Hagiz). É estranho que este último texto omita o nome de três eruditos eminentes, substituindo o de R. Saul Sahwin, tão pouco conhecido que, até recentemente, se questionava sua existência, e seu nome era tido como uma corruptela de S[amuel] Garmizan[202]. O testemunho ulterior atribuído a Moisés [b. Isaac] b. Habib é, portanto, suspeito, devendo-se dar crédito à afirmação de Abraão Cuenque em suas recordações de Sabatai Tzvi, no sentido de "existirem inúmeros grandes sábios" em Jerusalém[203].

Os cabalistas de Jerusalém oferecem particular interesse ao quadro da presente investigação. Eram os verdadeiros e autorizados representantes da Cabala luriânica após o declínio de Safed no começo do século XVII. Uma geração antes, Jerusalém abrigara alguns cabalistas destacados, que deram ao sistema luriânico sua expressão oficial e canonizaram a tradição de Haim Vital. A versão alternativa de lurianismo, desenvolvida na Itália pela escola de Israel Sarug, não era muito popular nos meios cabalistas de Jerusalém, que floresceram entre 1620-1660. Se é verdade que a influência dos escritos de Sarug tenha sido sentida também na Palestina após a publicação do *Emeq ha-Melekh* de Naphtali Bacharach em 1648[204], o maior interesse dos cabalistas de Jerusalém continuava a ser os escritos de Haim Vital. Embora não pudessem copiar as versões finais autógrafadas, guardadas ciosamente por Samuel Vital em Damasco, tinham à disposição um certo número de volumes com escritos de Haim Vital, assim como de seus colegas e discípulos, copiados antes da morte de Vital em 1620. Benjamin ha-Levi (o mestre de David Habillo), Jacó Haim Semah (um antigo marrano de Portugal) e Meir Kohen Poppers prepararam em Jerusalém três diferentes versões dos "escritos luriânicos" que circularam, a seguir, em vários manuscritos. Eram homens de grande reputação, cujas opiniões sobre um jovem colega cabalista certamente teriam grande peso. No entanto, Meir

202. M. Benayahu encontrou as assinaturas de Samuel Garmizan e Saul Sahwin (ou Sahin) em um documento de 1662.

203. Emden, p. 35.

204. Cf. a nota de Tamar em *Zion*, XIX, 1954, p. 173.

Poppers morreu no inverno de 1662[205], poucos meses antes da chegada de Sabatai a Jerusalém. Benjamin ha-Levi voltara a Safed após muitos anos de vida errante. Não há objeção, de ordem cronológica, ao fato de ter ele encontrado Sabatai no Egito, embora, neste caso, devêssemos pressupor haver ele ali permanecido por vários anos, o que não pode ser provado[206]. Apenas o velho cabalista Jacó Semah – ele contava setenta e cinco anos ou mais[207] – vivia, ainda, em Jerusalém. Ignoramos o que ele pensava sobre o jovem rabi de Esmirna – a menos que tivesse sido membro do tribunal rabínico que condenou Sabatai à pena de açoite por suas "estranhas ações". O exemplo de David Habillo prova que mesmo um lurianista ortodoxo podia apreciar Sabatai e simpatizar com ele. Não se pode, portanto, argüir qual poderia ser a atitude de Semah com relação a Sabatai apenas a partir de critérios cabalísticos. De outro lado, é fora de dúvida não poder ajustar-se Sabatai às concepções do lurianismo a que Semah aderia de toda a sua alma. Esta impossibilidade confirmou-se plenamente com a atitude de Semah em 1665, quando os acontecimentos estouraram.

Conhecemos muito pouco sobre a estada de Sabatai em Jerusalém antes de sua primeira "revelação" pública. Coenen ouviu uma história de que Sabatai teria sido milagrosamente curado de uma cegueira após o fracasso de todos os esforços médicos[208]. Trata-se, provavelmente, de lembrança deturpada de uma das severas acessos de depressão de Sabatai, durante as quais ele era incapaz de ler. Abraão Cuenque também nos informa sobre alguns fatos concretos e autênticos, a despeito da luz lendária que embaça todas as suas memórias e relatos. Naquela época, Cuenque tinha quinze anos e vivia em Hebron, mas ele pode ter escutado bastante sobre Sabatai, cujo comportamento excêntrico deve ter despertado atenção e comentários. O estranho rabi de Esmirna, certamente, tornou-se objeto de conversa nas pequenas comunidades de Jerusalém e Hebron. No início, Sabatai costumava

205. Segundo uma tradição, ele morreu em 424 (inverno de 1664), tendo terminado o manuscrito do livro *Matoq Ha Or* (MS. Isaac Alter, n. 170; ver acima cap. 1, nota 160 a propósito desta coleção) em Jerusalém, no primeiro dia do mês de Chevat. Neste caso, talvez tenha encontrado Sabatai em Jerusalém.

206. Algumas considerações, principalmente, de ordem cronológica, invalidam a tese de A. Yaari, identificando Benjamim ha-Levi como o autor de *Hemdat Yamim*; cf. A. Yaari, *Taalumat Sefer*, 1954, p. 57 e o artigo de G. Scholem em *Behinot*, n. 8, 1955, pp. 88-89.

207. Ver meu artigo sobre Jacó Semah em *Kiriat Sefer*, XXVI, 1950, pp. 185-88.

208. Coenen, *op. cit.*, p. 94.

freqüentar, diariamente, a academia talmúdica, estudando com os outros depois da prece matinal. Após alguns meses, comprou a casa de um judeu sefardita (ou a construiu em seu terreno)[209]. Cuenque chama o proprietário de Kufia ou Cupia. Considerando-se a grafia fortemente alterada de nomes no *Torá ha-Qenaot* de Emden, pode-se aventurar duas sugestões: 1) Kufia é muito parecido com Capio. Este nome é mencionado por De la Croix, que, como se viu, o cita, provavelmente, em lugar de Habillo. Sabatai pode ter ficado com a casa de Habillo, que estava vazia desde a partida do filho deste, Judá Habillo que deixou Jerusalém, após grave contenda com a comunidade, sobre os fundos coletados pelo pai. A perseguição contra o filho iniciou-se pouco após a morte do pai em 1661; em 1663, nós já o encontramos como rabino em Quios[210]. Esta explicação do nome Kufia parece-me a correta. 2) Uma família com o nome de Kufia ou Cupia, diferente de Habillo, pode ter existido em Jerusalém, e um erudito como Cuenque não faria provavelmente a mesma confusão que o autor cristão De la Croix. Menciona-se um certo Rafael Capio como residente em Jerusalém poucos anos antes da chegada de Sabatai[211].

Nesta casa, Sabatai reservou um quarto onde ficava enclausurado ou fechado, jejuando de um *shabat* até outro. "Tinha por hábito parar de alimentar-se após a quarta refeição do *shabat*." Em outras palavras, fazia as três refeições prescritas do *shabat*, realizava a cerimônia da *havdalá* após o fim do *shabat* e tomava a quarta refeição conhecida como "Acompanhando a Rainha [*shabat*]", isto é, "o Banquete de David, o rei messiânico"[212], quando iniciava o jejum. Ele praticava, também, outras regras de piedade, como fazer ele mesmo as compras para o *shabat*, extenuando-se a ponto de "a transpiração ensopar-lhe as roupas". Reservar um "quarto para a solidão" em uma casa é recomendada como prática louvável pelos manuais de ascese e de moral da época[213]. De tempos em tempos, Sabatai deixava a casa para passar alguns dias de profunda solidão nas montanhas e cavernas do deserto da Judéia onde, como disse a Laniado em Alepo, ouvia vozes dos túmulos[214]. De modo geral, levava uma vida piedosa de asceta e eremita, buscando apenas a presença de Deus.

Em Jerusalém, travou conhecimento com um certo número de pessoas que se tornaram, a seguir, os membros mais ativos e os apóstolos do seu movimento messiânico. Alguns deles eram notáveis eruditos, como David Yitshaki de Salonica, Samuel Primo de Brussa e Judá Charaf; outros, como Sabatai Rafael de Mistra, na Grécia, eram pessoas pouco recomendáveis. Em 1667, Sabatai Rafael disse a Sasportas que, quando chegara a Jerusalém, em 1663, aos vinte anos de idade, ouvira que "Sabatai Tzvi se encontrava na Terra Santa, estudando com alguns poucos discípulos, mas, ainda, não era chamado de messias. Ele [Sabatai Rafael] o procurou e tornou-se membro de seu círculo"[215]. Este é o único testemunho afirmando, de maneira absoluta, a existência de um círculo ou de um grupo em torno de Sabatai Tzvi em Jerusalém, mas, como praticamente tudo o que Sabatai Rafael diz soa falso, é de pouco valor, não se podendo chegar, com base nele a nenhuma conclusão. Sabatai Rafael não nos diz que, naquela época, Sabatai Tzvi tinha avançado alguma pretensão a messias.

Os problemas da comunidade judaica de Jerusalém eram inúmeros e freqüentes e uma de suas principais causas eram as repetidas extorsões impostas pelos governadores e paxás turcos. Tal infortúnio ocorreu em 1663, quando Sabatai residia em Jerusalém. A quantia requisitada era tão alta que não foi possível aos anciãos arrecadá-la e muitos sábios eminentes tiveram de fugir.

209. Emden, p. 35. Cuenque contradiz uma afirmação anterior de que Sabatai teria recusado aceitar dinheiro de sua família, distribuindo-o aos pobres.

210. Os documentos relativos ao processo da comunidade de Jerusalém contra Judá Habillo aparecem nas *responsa* de Haim Benveniste (ver nota 177). Benveniste pronunciou-se a favor de Habillo, mas o aconselhou a chegar a um compromisso com os representantes de Jerusalém, a fim de limpar a memória do pai da menor "suspeita de furto". Os emissários eram, às vezes, alvos de suspeita de desvio e malversação de fundos.

211. Certo número de cópias manuscritas do *Peri Ets Haim* de Haim Vital (MS. Munique 331; MS. do Jews College, Londres, Neubauer, n. 76; MS. Goldschmidt, anteriormente em Hamburgo) contém um relato de Rafael Capio sobre sua fuga para Damasco, por ocasião da epidemia que devastou Jerusalém em 1652 ou 1653. Durante sua estada em Damasco (no primeiro dia do mês de Iar, 1654), tentou, em vão, obter de Samuel Vital permissão para copiar o manuscrito *Ets Haim* escrito por seu pai. Por fim, ele procurou memorizar tudo o que lia. Ele voltou a Jerusalém em 1654, não sendo impossível que a casa de Sabatai ficasse no pátio de sua casa. O nome Capio também encontra-se na Itália; a célebre poetisa Sara Capio, também conhecida como Sara Copia Sullam (ver Geiger, *Jüdische Zeitschrift*, III, 1869, pp. 179-82) fazia parte desta família.

212. Esta designação aparece em *Hemdat Iamin*, um manual litúrgico e de devoção escrito por um autor sabataísta anônimo.

213. Elias de Vidas, "Shaar ha-Qedusha", cap. 6, *Reshit Hokhmá*, Munkacz, s.d., 140d-141a. O "retiro solitário" também é mencionado freqüentemente na literatura hassídica do século XVIII.

214. A mesma informação é relatada por Cuenque. Um eco desta tradição é preservado pelo monge grego Meletios, o qual sabia que "Sabatai e os companheiros" se retiraram para as cavernas "na Palestina" (Galanté, *op. cit.*, p. 108).

215. Sasportas, p. 271.

Por volta do fim do inverno de 1663-1664, encontramos um certo número deles em Ramleh; entre eles, Judá Charaf (que parece ter seguido para o Egito), Samuel Garmizan (que retornou, posteriormente, a Jerusalém) e Abraão ibn Hananiah[216]. Sabatai ou permaneceu na cidade ou a deixou como fizera em ocasiões anteriores, para percorrer o país e orar junto aos túmulos dos santos rabis. Caso o documento do qual Y. M. Toledano copiou uma carta endereçada por Sabatai Tzvi a Judá Charaf e ao "Senhor" Rafael (o *chelebi* Rafael José no Cairo) seja autêntico e correto, teríamos uma prova valiosa da presença de Sabatai em Safed em 1664[217]. Infelizmente, o texto apresentado por Toledano é uma reunião confusa de frases fragmentárias e incoerentes, que não fazem sentido, mas é suficiente para levantar sérias dúvidas se a carta teria sido realmente sido escrita em 1664 e não em 1665, após Sabatai haver deixado Jerusalém e se proclamado messias. Ele então passou por Safed no caminho para Alepo e Esmirna.

Uma estada em Safed não é, em si, improvável. A cidade sofrera um declínio espetacular como resultado das lutas incessantes entre os dirigentes locais e o paxá de Damasco, que representava o governo central. A comunidade judaica havia diminuído tanto que certos documentos falam em "destruição". Muitos eruditos partiram para se estabelecer no Egito ou em outras partes da Palestina. Outros retornaram mais tarde, juntamente com antigos habitantes de Tiberíades, que se estabeleceram em Safed após a destruição de sua cidade por volta de 1660[218]. De qualquer modo, é certo que existia uma comunidade judaica em Safed nos anos 1664-1667 e que os peregrinos aos túmulos dos santos das vizinhanças estavam seguros de encontrar ali correligionários e amigos.

A extorsão imposta em 1663 levou a comunidade a enviar um emissário ao Egito a fim de arrecadar os fundos necessários. A escolha recaiu sobre Sabatai Tzvi, cujos laços de amizade com o *chelebi* Rafael José, criados por ocasião de sua viagem ao Cairo, eram conhecidos de todos[219]. A independência financeira de Sabatai era outro ponto a seu favor, assim como a reputação de asceta, que o recomendava ao dirigente do judaísmo egípcio, de mesma inclinação. Sabatai aceitou a missão, partindo, provavelmente, para o Egito, por volta do fim de 1663. Antes de partir, fez uma visita a Hebron, onde orou na gruta Macpela, local do túmulo dos Patriarcas. Ali, o jovem Abraão Cuenque viu-o pela primeira e única vez em sua vida, mas a lembrança deste encontro ficou gravada em seu coração. Anos depois, descreveu a visita em suas memórias: o relato, apesar do exagero manifesto e imprecisões de pormenores, é confiável. "Não tirei os olhos dele desde o momento de sua chegada, seja quando recitou conosco a oração da tarde, seja quando recitou a oração noturna na gruta de Macpela, junto à multidão que o acompanhava." Cuenque evoca, em seguida, as lágrimas "sobrenaturais" vertidas por Sabatai durante a prece, acrescentando

> passei a maior parte da noite próximo à casa onde ele permaneceu[220], observando seu comportamento. Os outros habitantes da cidade também passaram a noite em claro, observando-o através da janela. Ele perambulou durante a noite pela casa, que permaneceu iluminada, por solicitação sua, com inúmeras velas. Durante a noite toda, recitou salmos com uma voz possante, "a voz do júbilo", a "voz da alegria", uma voz muito agradável, até raiar a luz da manhã, quando nos dirigimos ao serviço religioso matinal. Posso testemunhar que sua aparência inspirava respeito, diferente, em todos os aspectos, de outros homens, e meus olhos não se satisfaziam em vê-lo. Após a oração matinal, viajou sozinho para um local distante seis milhas, acompanhado apenas por um judeu a pé[221]. Enquanto esteve entre nós, não bebeu, nem fumou, muito menos dormiu. Partiu como chegou, jejuando e meus olhos não o viram mais desde então.

O relato é valioso tanto pelas afirmações explícitas como pelas sugestões implícitas, assumindo pleno significado à luz do que sabemos sobre Sabatai Tzvi. O que Cuenque, realmente, descreve é Sabatai em estado de iluminação maníaca e a verdade psicológica do relato reforça sua plausibilidade geral. Alguns dos pormenores confirmaram-se em outras fontes que descrevem o comportamento de Sabatai durante as fases de iluminação. Em tais momentos, vivia em estado de extrema tensão emocional; não ne-

216. Ver M. Benayahu, *Kiriat Sefer*, XXI, 1945, p. 313. A cronologia sugere que a história de Moisés Hagiz (Emden, p. 36) sobre os estudos cabalistas de Natan, em Gaza, a partir de um livro que ele havia furtado a R. Abraão ibn Hananiah, era uma lenda corrente em Jerusalém, quando Hagiz era jovem.

217. Ver Y. M. Toledano, *Sarid u-Falit*, n. 1, 1945, p. 21. Um exame do documento no seu todo (de cuja autenticidade não vemos razão de duvidar) poderia esclarecer, consideravelmente, a biografia de Sabatai, mas é impossível tirar qualquer conclusão a partir de trechos obscuros citados por Toledano.

218. Ver M. Benayahu em *Erets Yisrael*, III, 1954, pp. 245-46.

219. O correspondente do *Hollandtze Merkurius* também conhecia esta amizade "com o cabeça da cidade e dos cobradores de rendas". Cuenque também, mas inverte os nomes, escrevendo "O Senhor José Rafael" ao invés de Rafael José.

220. Segundo o relato de Cuenque, tal como estampado por Emden, Sabatai hospedou-se com o "grande sábio, o nobre R. Aarão Abin, de abençoada memória, conforme seu expresso desejo". Há um erro de leitura, pois o nome correto é Aarão Arha, neto de um dos discípulos de Luria e filho do célebre cabalista Eliezer ibn Arha. Todos os três viviam em Hebron.

221. Um guia ou o criado Yehiel? Cuenque afirma que Sabatai veio a Jerusalém sem estar acompanhado de servidor, mas descreve também sua chegada a Hebron sobre um cavalo com "um homem andando diante dele".

cessitava dormir[222]; caminhava o tempo todo, cantando salmos com um entusiasmo quase extático e voz doce. Este costume aparece também em um documento que Cuenque não poderia conhecer, isto é, uma carta escrita por emissários da Polônia que visitaram Sabatai dois anos mais tarde em Galipoli.

Os pormenores dos dois relatos estão plenamente conformes, parecendo ser verídicos. A impressão causada quando Sabatai entoava os salmos também se confirma no relato de Israel Hazan, no período em que residia em Adrianópolis[223]. Abraão Kokesh de Vilna relatou assim a sua visita a Sabatai a seu parente Leyb b. Ozer: "Quando Sabatai Tzvi entoava os Salmos, o que fazia freqüentemente, não era possível mirar-lhe o rosto, pois era como olhar o fogo. Isto foi confirmado por muitos outros, mesmo por seus opositores"[224]. No caminho para a casa do cádi, após sua prisão em Esmirna, recitou salmos na rua[225]. A doçura do seu canto era uma de suas qualidades mais notáveis e exercia forte atração sobre os outros. A música o elevava e o inundava de entusiasmo. Durante a grande iluminação de Galipoli, músicos ficavam à sua disposição, tocando noite e dia, e no curso de toda a sua vida costumava "cantar melodias e romanças"[226]. Seu dom musical também é evocado por Natan, que lhe deu interpretação mística[227].

Uma vez que a informação de Cuenque nos parece em essência verídica, podemos também avaliar alguns fatos pelos quais passou em silêncio ou a que aludiu de modo vago e genérico. Cuenque não especifica a natureza do comportamento que "inspirava respeito" (ou temor), "diferente do de outros homens", por ele testemunhado naquela noite, mas talvez não estejamos errados ao supor ter ele presenciado uma das "estranhas ações" de Sabatai. Teria Sabatai cometido transgressões explícitas

222. R. Salomão Katz menciona o mesmo pormenor em uma carta de 1672.

223. Ver *Schocken Volume*, p. 165, e, particularmente, p. 169. Quando foi preso em 1672, Sabatai estava recitando salmos (De la Croix, *op. cit.*, p. 383).

224. Ver *Beshreybung* de Leyb b. Ozer (MS. Shazar, fol. 54b; também fol. 32b). A esposa de Abraão Kokesh era prima em segundo grau de Leyb. Nehemia Kohen, um adversário de Sabatai, disse ao autor que "quando Sabatai recitava os Salmos, era impossível olhar-lhe o rosto" (*idem*, fol. 55b).

225. Coenen, *op. cit.*, pp. 28-29.

226. Coenen, *op. cit.*, p. 35, sobre a juventude de Sabatai em Esmirna. Israel Hazan (MS. Kaufmann, ver *Schocken Volume*, p. 165) protesta contra os "loucos" que cometem o erro de tomar as palavras de amor místico de Sabatai por canções eróticas. Uma vez, Sabatai cantou uma destas romanças eróticas na sinagoga de Esmirna, no que foi um dos momentos mais dramáticos de sua vida; ver cap. 4.

227. No seu *Tratado sobre os Dragões* (*Be Iqvot Mashiah*, p. 15). Ver, também, o comentário de Moisés Hagiz sobre o relato de Cuenque (Emden, p. 35) e *Relation* p. 37 ("cantos melodiosos").

naquela ocasião? Cuenque, um crente, por certo não revelaria a terceiros o que vira. Em todo caso, parece ter ficado muito impressionado com as coisas espantosas e "assustadoras" que presenciara enquanto jovem, sem as poder compreender plenamente. Após a expansão do movimento, reinterpretou o que vira como um supremo mistério messiânico.

As observações de Cuenque sobre a aparência física de Sabatai são confirmadas por escritores que o viram dois ou três anos após sua visita a Hebron. Sabatai era de alta estatura, "seu rosto [era] muito brilhante, inclinando-se para o trigueiro, sua expressão bela e majestosa, uma barba negra e arredondada emoldurava-lhe a face e envergava trajes reais; era muito robusto e corpulento". Descontando-se os exageros de Cuenque, encontramos os elementos essenciais de sua descrição recorrendo em outros relatos que não podem ser descartados como invenções de autores cristãos de notícias. "Robusto e corpulento" está de acordo com a descrição feita por Coenen, que o viu dois anos mais tarde: "corpulento e gordo". Outro testemunho de um holandês de Esmirna indica que Sabatai era "corpulento mas de bonita aparência corporal"[228]. Pessoas que o viram em Galipoli contaram a Leyb b. Ozer que, apesar das mortificações, ele era "corpulento"[229], são e forte. Abraão Kokesh até sustentou tê-lo visto arrancar uma árvore de médio porte no jardim da fortaleza de Galipoli[230]. A descrição de Cuenque acerca da bela compleição de Sabatai é corroborada pela descrição de Leyb b. Ozer, que escutara que "sua expressão era bela, não havendo, praticamente, ninguém como ele" e que "suas maçãs do rosto estavam, todo o tempo, avermelhadas"[231]. Esta frase sugere que a descrição aplica-se à aparência física de Sabatai durante as fases de iluminação e entusiasmo maníacos, já que, no curso dos períodos de depressão, ninguém era admitido à sua presença. A forma peculiar de sua barba arredondada chamou a atenção de Israel Hazan de Kastoria: "os pêlos da barba formavam uma curva, do maxilar superior até o queixo, sem que se emaranhassem"[232]. Todas estas características – a aparência saudável, a corpulência, a barba arredondada – evidenciam-se no único retrato autêntico de Sabatai

228. Coenen, *op. cit.*, p. 90, e as cartas de notícias do *Hollandtze Merkurius*, janeiro de 1666, p. 2; "dicklyvig van postuyr, dan wel geproportioneert van lichaem".

229. Emden, p. 3.

230. Leyb b. Ozer, *Beshreybung*, MS. Shazar, fol. 54.

231. *Idem*, fol. 32b.

232. *Schocken Volume*, p. 166. Os pormenores aparecem em uma longa história de um astrólogo convertido ao judaísmo que possuía um livro de astrologia on-

Tzvi que possuímos (ver retrato A). Segundo Coenen, foi desenhado por um cristão que vira Sabatai em Esmirna por volta do fim de 1665 e que voltou, imediatamente, para casa a fim de fazer o retrato. Este foi inserto em uma folha especial no início do livro de Coenen, mas parece ter circulado separadamente em formato ampliado antes da publicação da *Ydele Verwachtinge* de Coenen, em 1669. Todas as outras representações de Sabatai, particularmente as impressas em brochuras e livros de reza de 1666, são imaginárias ou imitações do retrato reproduzido por Coenen[233].

De Hebron, Sabatai continuou sua viagem ao Egito, quando chegou no início de 1664 ou – mais provavelmente – no outono de 1663. No caminho, passou por Gaza sem, contudo, encontrar-se com Natan, que havia ali se instalado[234]. Sabatai permaneceu

de leu uma descrição dos traços físicos do messias para um grupo sabataísta de Adrianópolis. Natan reconheceu todos estes traços na pessoa de Sabatai.

233. O retrato de J. B. de Rocoles, *Les Imposteurs Insignes, ou Histoires de plusieurs Hommes de Néant*, Amsterdã, 1683, é uma má cópia da de Coenen, onde os traços característicos e individuais desapareceram. Joshua Levinsohn reproduz o retrato de Rocoles como o verdadeiro "retrato de Sabatai Tzvi" em *Knesset Israel*, III, 1898, p. 554, editado por S. P. Rabinowitz. Os retratos que aparecem em *Relation* (1667), em *Wonderlyke Leevens-Loop van Sabbatai-Zevi*, de Rie, Leiden, 1739 – este, reproduzido no livro de José Kastein, *Sabbatai Zewi: Der Messias von Izmir* (1930) – são puramente fictícios. Julgando por algumas semelhanças apresentadas, ambos parecem basear-se num mesmo original, provavelmente algum panfleto que apareceu por volta do fim de 1665. Uma descrição de Sabatai correspondendo exatamente a estes retratos (bigode espesso e barba muito fina) aparece em uma "carta de notícias" polonesa publicada em dezembro de 1665; ver M. Balaban, *Sabataizm w Polsce*, p. 38. Este texto é, provavelmente, uma tradução do holandês ou alemão e a descrição de Sabatai é, obviamente, imaginária, pois a contradizem todos os testemunhos diretos. Os retratos que aparecem na capa de livros de reza impressos na Holanda em 1665-1666 representam apenas uma figura real sentada num trono. Para outra gravura imaginária de Sabatai como comandante de exército, ver mais adiante. Isaiah Sonne levantou a hipótese de que a figura de homem calvo (barbudo), montado sobre um leão, na página do título de um livro impresso em Veneza em 1665, representa um retrato fictício de Sabatai Tzvi; ver *Sefunot*, III-IV, 1960, pp. 68-69. Semelhantes suposições fizeram-se com relação a outros livros da mesma tipografia em 1665, onde um cálculo de *gematria* das palavras *mashiah nagid* resulta em 425 (1665). Tenho sérias dúvidas sobre esta última hipótese, na medida em que as datas precisas (junho e início de julho) excluem a possibilidade de as notícias da "coroação" do messias terem alcançado Veneza naquela época. É pena que o grande autor francês e judeu Bernard Lazare, um homem de grande visão, não tenha realizado sua intenção de escrever um ensaio "Réflexions sur un portrait de Sabbatai Tzvi".

234. Cuenque menciona a passagem de Sabatai por Gaza (Emden, p. 36). Uma carta sabataísta (Haberman, p. 208) escrita pouco depois do acontecimento relata que, quando Sabatai retornou do Egito, Natan lhe pediu perdão por não lhe ter prestado as homenagens durante sua primeira passagem por Gaza. Isto é suficiente para invalidar os relatos fictícios e lendas propagados pelos discípulos sabataístas e historiadores imaginativos.

no Cairo por quase dois anos e foi, durante este período, que, em 31 de março de 1664, ocorreu seu estranho casamento com Sara, "a esposa do messias"[235].

Este casamento messiânico é, sob todos os aspectos, um paradoxo desconcertante pois a história de Sara é deveras espantosa. Embora seja difícil separar fato da ficção, não há dúvida de que a vida desta mulher foi, no mínimo, extraordinária. Qualquer que tenha sido a realidade dos fatos, rapidamente estes sofreram acréscimos imaginários. A natureza da influência e a medida do significado de Sara para a carreira messiânica de Sabatai permanecerão para sempre objeto de conjectura e especulação. Sua história e papel enigmáticos proporcionaram um tema ideal para autores de romances e dramas históricos. De fato, mesmo os seus contemporâneos, o romance é que se sobressaiu. Emanuel Frances relata (ou inventa) o rumor de que Sabatai nunca teria feito qualquer reivindicação messiânica até que foi incitado por ela a "proclamar-se rei de Israel"[236]. Trata-se de um exagero manifesto, já que não existe qualquer prova de que Sara jamais tenha tomado uma iniciativa no movimento. Via de regra, ela apenas seguiu o exemplo do marido, enviando cartas aos amigos com a assinatura simbólica que Natan havia outorgado à mulher do messias: "A Senhora Rainha Rebeca"[237]. Seu nome real era, como aparece em todas fontes, Sara[238].

Sasportas conheceu-a criança quando ela veio a Amsterdã em 1655[239]; "uma criança destituída de inteligência, que preten-

235. A data do casamento foi um assunto controvertido (cf. supra p. 175, e *SS*, I, p. 145, n. 1) até a publicação recente de um documento importante e confiável sobre a questão (documento nº 5 em S. Amarillo, "Sabatian Documents from the Collection of Samuel Amarillo", *Sefunot*, V, 1961, p. 256). O casamento de Sabatai ocorreu em 5 de Nisan de 5424. Esta informação invalida as hipóteses que formulei na edição original em hebraico da presente obra. O documento afirma que, no sétimo aniversário do casamento, 5 de Nisan de 5424, Sabatai divorciou-se diante do cádi de Adrianópolis. Este documento comprova a veracidade do relato de Cuenque e Coenen sobre o casamento de Sabatai durante sua segunda estada no Egito.

236. "A História de Sabatai Tzvi" em *Tzvi Mudá*, p. 133.

237. Sasportas, p. 4. Assim, ela usurpou o título que Natan havia guardado para a consorte do messias: "Rebeca, a filha de Moisés"; cf. abaixo p. 265.

238. De la Croix é o único a chamá-la de Míriam. As cartas e relatos por ele citados (pp. 277-86) são pura ficção, destituídos de valor histórico. Nem Sasportas (na curta versão de Emden), nem Coenen, nem Leyb b. Ozer mencionam seu nome que é dado por Cuenque (Emden, p. 36) e Moisés b. Habib (*idem*, p. 59). O autor de *Meoraot Tzvi* colheu o nome em Emden.

239. Sasportas diz "há cerca de quatorze anos". Pode-se determinar o ano com base na descrição convincente de Tishby sobre a data de composição das primeiras páginas de *Tsitsat Nobel Tzvi*.

dia, em sua loucura, casar-se com o rei messias. Todo mundo ria-se dela e ela partiu para Livorno [...] Mas como ela continuasse a repetir tais tolices e como era bonita, o fato chegou aos ouvidos de Sabatai que se encontrava no Egito com Rafael José"[240]. Esta cronologia recomenda-se por inerente lógica interna; cartas de Livorno aportam ao Egito, contando sobre uma bela jovem que fazia "coisas estranhas" e se apresentava como noiva do messias. As notícias chegam ao ouvido de Sabatai Tzvi, tocando cordas sensíveis de sua imaginação. Seria possível não ser ela realmente sua noiva predestinada? Pela primeira vez em sua vida, um ser de carne e osso parecia responder aos sonhos e desejos mais secretos de seu coração. Não é totalmente improvável que, nas palavras de Sasportas, "ele a mandou buscar e casou-se com ela". É, por certo, igualmente possível que no curso de suas andanças, Sara tenha ido parar no Egito, não passando de um acréscimo posterior a hipótese de que Sabatai a tenha mandado buscar. O casamento celebrou-se na primavera de 1664[241], provavelmente na casa de Rafael José.

A história de sua infância é por si só bastante estranha e fascinante, embora pareça que ela mesma haja tecido uma auréola de lenda a seu redor. Em 1671, publicou-se um livro de um judeu convertido que, antes da conversão em 1669, foi pregador ou mestre-escola em seu lugar de nascimento, Cleves, no noroeste da Alemanha. O autor, Jacó Ragstatt, filho de R. David Weile, conta ter encontrado Sara, muitos anos antes, ao se dirigir, junto com o pai, a Hanau[242] – provavelmente a caminho de Frankfurt onde desejava estudar na escola rabínica. Ele também encontrara também o irmão de Sara, que foi comerciante de tabaco, em Amsterdã, até a aparição de Sabatai Tzvi. O irmão passou por Cleves em 1666, a caminho de Constantinopla, onde esperava receber de Sabatai um ducado. Após a apostasia de Sabatai, retornou a Amsterdã, envergonhado e desonrado, para tornar-se de novo um classificador de tabaco[243]. O relato de Leyb b. Ozer menciona o nome deste irmão, Samuel b. Meir, como residente em Amsterdã, onde, nos é dito, era popularmente apelidado "Samuel Mes-

240. Sasportas, p. 5.

241. Ver nota 235.

242. Graetz (*op. cit.*, p. 440) comete um erro de tradução do latim, *Hanovia*, perto de Frankfurt, não é Hanover, mas Hanau. É o nome que aparece na versão alemã publicada como apêndice ao *Theatrum Lucidum* de J. Ragstatt de Weile.

243. Versão alemã, p. 59.

sias"[244]. Leyb b. Ozer, Baruch de Arezzo e Jacó Ragstatt de Weile apresentam diferentes versões das histórias espantosas contadas a respeito de Sara, na Alemanha, Holanda e Itália. Estas histórias eram, evidentemente, produto conjunto de suas fantasias e da imaginação dos discípulos sabataístas. Como elas não podiam ter circulado, em sua forma atual, antes de 1666, torna-se impossível saber o quanto de verdade contêm[245]. Parece que Sara e o irmão ficaram órfãos nos massacres de Chmielnicki de 1648. As crianças

244. Emden, p. 5. O apelido ocorre apenas no original ídiche (MS. Shazar, fol. 16b).

245. As quatro fontes que possuímos concordam que Sara teve uma educação cristã. Elas apresentam certas similaridades e pontos de convergência, apesar de muita fantasia nos pormenores. Sara deve ter modificado sua história em cada lugar em que passava.

Na versão de Ragstatt, a órfã foi adotada por um nobre polonês. Quando atingiu a idade adulta, o espírito do pai apareceu-lhe, dizendo que ela era judia e ordenando-lhe retornar à sua religião. O pai adotivo morreu e a família quis casá-la, mas ela foi milagrosamente transportada pelos céus até a Pérsia, para onde seu pai fugira dos massacres de Chmielnicki. Ali, visitou o túmulo do pai, sendo, a seguir, milagrosamente, transportada para a "Ásia" onde a colocaram num cemitério judaico e um anjo lhe deu um "casaco de peles" (*pergamentum*) inscrito com nomes divinos. Segundo Ragstatt, muitos consideram ser este casaco de peles o de Adão. O anjo também revelou que ela seria rainha e esposa do messias (posteriormente, passou a ser "esposa de Sabatai Tzvi").

Leyb b. Ozer (Emden, p. 5 e MS. Shazar, fols. 16 e ss.) relata ter ouvido de "testemunhos confiáveis, rabis e de seu falecido pai", que haviam conhecido e visto a moça e ouvido dela mesma a história de que, desde os seis anos de idade, vivera em um convento polonês. Aos dezesseis anos, o falecido pai (que havia sido rabino em uma comunidade polonesa) apareceu-lhe, levou-a através da janela de sua cela e a depositou no cemitério judeu de uma cidade afastada. Ali fora encontrada, vestida apenas com uma camisa. Seu pai havia lhe ordenado errar de cidade em cidade, até encontrar o messias, com quem se casaria. Por fim, fora enviada a Amsterdã para onde seu irmão havia fugido da Polônia. Muitas testemunhas pretendiam ter visto as marcas deixadas pelas unhas do pai em seu corpo, quando a transportou pelo céu.

Baruch de Arezzo conta a versão corrente na Itália – provavelmente, a que Sara relatara quando vivia em Livorno: ela fora batizada à força, tendo sido educada por um nobre polonês que queria casá-la com seu filho. Na véspera do casamento, seu pai, que havia morrido dois dias antes, aparecera e dera-lhe um "casaco de peles" com a inscrição: "Ela será a esposa do messias". Assim vestida, dirigira-se ao cemitério judeu onde fora encontrada e enviada de cidade em cidade, até chegar a Livorno, onde permanecera por alguns anos e, a seguir, fora ao Egito.

O relato de De la Croix (*op. cit.*, pp. 277-81), apresentado como "Epístola dos Rabinos Alemães aos Rabinos de Livorno", revela os mesmos temas essenciais presentes nas histórias correntes em Constantinopla em 1670: Sara foi raptada da casa do padrasto (um célebre rabino), e levada a um nobre polonês desejoso de convertê-la. Uma noite, o espírito do pai aparecera, levando-a de volta ao padastro que a repreendeu pela ausência. O falecido pai interveio novamente, pedindo que ela fosse enviada a um local menos perigoso. Duas velhas matronas

vieram, então, para Amsterdã e Sara dirigiu-se, depois, à Itália, passando alguns anos em Mântua e Livorno. Caso este relato seja verídico, seu comportamento também era demasiado "estranho" e estava muito longe de ser santo. Todas as fontes registram rumores de uma vida licenciosa. R. José ha-Levi escreveu cartas a Sasportas e outros – na verdade, após a apostasia – em que declarava que, em Livorno, ela se teria prostituído com todo mundo[246]. Emanuel Frances, vivendo em Livorno naquela época e sabendo haver ela sido criada na casa de David Jessurun, chamou-a de "bruxa", escrevendo um poema satírico sobre sua "prostituição"[247].

Coenen relata rumores semelhantes em Esmirna: "Ela trabalhava como criada em uma instituição de caridade [ou um asilo para necessitados] em Mântua, que abrigava todo tipo de pessoas e que ela deixou não sem dano para a sua reputação; abstenho-me, propositadamente, de estender-me sobre o assunto. Mais tarde, ela viajou pelo país sem qualquer companhia, exceto aquela que encontrasse na estrada, e foi assim, vagando de um lugar a outro"[248]. Rycaut relata mais ou menos as mesmas coisas[249]. Foi um correspondente anônimo francês quem se exprimiu de modo mais franco sobre este assunto, ao escrever que a reputação de prostituta a precedeu no caminho para o Oriente, e também que Sabatai a esposou precisamente por esta razão, a fim de cumprir ou imitar as palavras do profeta Oséias (1,2): "toma uma mulher

acompanharam-na em suas viagens. Este pormenor parece indicar tentativas precoces de responder aos rumores da licenciosidade de Sara, dando-lhe duas damas-de-companhia. O próprio De la Croix não conhecia estes rumores. Completando a versão de Ragstatt, gostaria de citar a descrição do casaco celestial de Sara fornecida a Johannes Braun "pelos circuncisos [na Holanda] que exaltavam o novo messias". Traduzo a passagem do texto em latim de Braun *Bigdei Kehunna, De vestitutu sacerdotum Hebraecorum*, Amsterdã, 1698, p. 69: "Suponho que todo o mundo conhece a fantasia que os judeus, que acreditam em qualquer coisa, contam como história verdadeira. Poucos anos atrás, a esposa deste novo impostor, Sabatai Tzvi, encontrou o casaco de peles confeccionado por Eva há cerca de seis mil anos. Bordado com vários nomes de santos e patriarcas e adornada com letras de ouro, desceu do céu, por um estupendo milagre, num campo onde ela foi deixada nua pelo espírito do pai, um judeu, enquanto ela imaginava ter nascido cristã. Não sei se a vestimenta celeste foi conservada intacta numa arca pela nova noiva do novo messias nem a que uso ela, atualmente, se destina". Dr. Chimen Abramsky (Londres) chamou minha atenção para o livro de Braun.

246. Sasportas, p. 5, ver também p. 197 sobre "a prostituição da adúltera mulher asquenazita [...] bem conhecida em Livorno".

247. *Tzvi Mudá*, pp. 126-27.

248. Coenen, *op. cit.*, p. 11.

249. "No caminho [ele] pegou (!) uma mulher em Livorno, que se tornou sua terceira esposa", Rycaut, *op. cit.*, p. 202.

da prostituição"[250]. Este testemunho é de considerável interesse psicológico, concordando com o que se podia esperar do modo de pensar de Sabatai. Ele deve ter facilmente vislumbrado em seu comportamento (presente ou passado) uma das "estranhas ações" de *tiqun*, de que ele próprio gostava tanto. De fato, existe uma tradição tardia, e não comprovada, segundo a qual Sara se comportava de maneira imoral mesmo no auge de sua glória em Esmirna e que o marido aprovava estes *atos de tiqun*, mas a informação é recente e duvidosa[251].

Uma outra tradição, destinada, aparentemente, a contrabalançar os rumores caluniosos, sustenta exatamente o contrário, acentuando que Sabatai casou com uma virgem. Coenen relata que, quando Sabatai chegou a Esmirna, no outono de 1665, teve, pela primeira vez, relações maritais com sua mulher, e os crentes prorromperam em demonstrações de júbilo, diante da prova da virgindade da esposa[252]. Não é impossível que toda a cena tenha sido montada, de acordo com as disposições de Deuteronômio (22,15) sobre virgindade contestada, a fim de fazer cessar o malicioso crime de *lèse majesté* contra a "Rainha Sara". É digno de nota que Natan não é claro sobre este ponto, nem menciona o versículo de Oséias em relação a Sabatai, embora fosse, precisamente dele, de quem se deveria esperar este gênero de interpretação tipológica. Há algumas obscuras alusões no *Tratado sobre os Dragões*[253] à união que o messias haveria de realizar antes de sua revelação "no mistério de Jacó e Raquel" e que haveria de ser precedida ou acompanhada de uma "união" similar na esfera do mal (a *qelipá*), contida no mistério da santidade. Tudo isto estaria indicado, misticamente, no texto bíblico como o mistério "do homem com a donzela" (Provérbios 30,19) e o mistério "do caminho da mulher adúltera" (Provérbios 30: 20). É difícil, neste contexto, determinar quais são as metáforas cabalistas que designam processos nos "mundos espirituais" e quais são – caso existam – as alusões veladas a situações reais da vida de Sabatai.

250. "Elle a porté jusqu'au Levant la réputation publique de femme perdue" (*Relation*, p. 14); também, p. 10: "la dernière femme de S. avoit à la verité esté une coureuse dans sa jeunesse."

251. Ver Emden, p. 53, acerca da tentativa de Sara seduzir o filho do médico de Sabatai, Dr. Carun, e acerca da reação de Sabatai (cf. também acima nota 87). Mas o testemunho, supostamente de R. Moisés b. Habib, é suspeito.

252. Coenen, *op. cit.*, p. 15, que é também a fonte de Leyb b. Ozer. Coenen não esconde suas dúvidas a este respeito, atribuindo os rumores à "massa estúpida".

253. *Be Iqvot Mashiah*, pp. 41-43.

Uma vez que o *Tratado* foi composto antes da apostasia, a referência não pode ser a concubinas que Sabatai tomou posteriormente, o que nos leva a indagar sobre as razões da longa digressão de Natan sobre "o mistério das concubinas que corresponde às pessoas de Bilá e Zilpá"[254]. Até o presente, não encontramos uma resposta clara ao problema, embora não seja impossível que Natan tenha obscurecido de propósito, tanto quanto possível, suas palavras sobre a mulher do messias e a partir de evidências posteriores (capítulo 7), veremos, claramente, que ele não gostava dela.

Frances declara ser Sara conhecida em Livorno por sua "feitiçaria", que significa, provavelmente, quiromancia. Uma tradição apresentando-a como adivinha foi preservada pelos sabataístas italianos. R. Isaac ha-Levi Vali (ou Valle, morto em 1680) contou a Baruch de Arezzo sobre a reputação de quiromante de Sara; o próprio Vali chegou a consultá-la a fim de conhecer a "raiz de sua alma" e outros assuntos "e ela respondeu a todas essas questões". Quando o senhorio dela perguntou a ele na presença de Sara: "Vossa Reverência sabe o que esta jovem diz? Que ela será a mulher do messias?" Sara permaneceu em silêncio. Existem, ao menos, alguns pontos em comum entre o que contavam dela discípulos e adversários de Sabatai. Caso a história de Sara sobre a conversão forçada na sua infância e sua criação em um convento polonês seja verdadeira, isto poderia ter pesado no espírito de Sabatai Tzvi.

Quando Sabatai deixou a Palestina pelo Egito, ele estava na crista de sua onda maníaca. Isto sabemos do relato de Cuenque sobre seu comportamento em Hebron (ver acima, pp. 182-183). Se tal estado de espírito perdurou durante seus primeiros meses no Cairo, isto seria levado em conta no provocante paradoxo do casamento messiânico. Porém, mais cedo ou mais tarde, a "iluminação" haveria de passar, e Sabatai iria encontrar-se, mais uma vez, seja nas garras da angustiante depressão, seja num estado de normalidade em que seu eu comum se tornava incapaz de apreender os impulsos e ações misteriosas que mostrava em outras oportunidades. Em algum momento, durante sua estada no Egito, Sabatai pensou em pôr um ponto final, de uma vez por todas, nos

254. As elucubrações de Natan sobre este assunto originam-se da exposição de Vital em *Ets Haim* ("Shaar ha-Qelipot", cap. 2). Mesmo que os pormenores tenham sido emprestados da Cabala luriânica tradicional, pareceria desnecessário buscar elementos correspondentes na vida de Sabatai, se não fosse pelo fato de, em todo o *Tratado*, se entremearem dados biográficos e cabalísticos.

absurdos de seu comportamento que somente lhe traziam hostilidade e zombaria. Apesar das implicações messiânicas de suas ações maníacas, ele não pensava em proclamar-se messias de Israel; muito menos deixou a Palestina pelo Egito com a idéia preconcebida de lançar um movimento. De fato, desde 1648, jamais havia planejado nem tentado executar tal esquema. Ele lutava consigo mesmo e com os demônios que possuíam sua alma, e seu único desejo era livrar-se daqueles penosos estados mentais que constituíam para ele, indubitavelmente, uma insuportável aflição. Ele tinha somente um desejo: ser um rabi ou, segundo a concepção dos sefarditas, um *hakham* entre outros. Nossa fonte para esta parte da biografia espiritual de Sabatai é sua confissão a Salomão Laniado em Alepo (verão de 1665), de cuja confiabilidade essencial não temos motivos para dúvida. Sabatai havia estudado "Cabala prática" e havia aprendido o (mágico) uso de nomes divinos. Um dia, realizou um grande exorcismo e, como resultado disto, sua "iluminação" se afastou dele. O historiador moderno com seu viés psicológico possivelmente suspeite ter isto acontecido de outro modo: após o fim natural de uma fase de intoxicação iluminada com seu sentimento de exaltação, o "eu" normal de Sabatai reafirmou-se, juntamente com o desejo de fazer este estado de normalidade tornar-se permanente. Como um "cabalist prático" Sabatai efetuou o exorcismo e tornou-se, em suas próprias palavras a Laniado, "igual a um do povo", lamentando suas estranhas ações, agora totalmente incompreensíveis para ele. Infelizmente, esta foi uma vã esperança que ele nutriu, e não se mudam leis psicológicas seja com exorcismos seja com súplicas. Não obstante, parece que entre 1664 e 1665 Sabatai gozou de um período razoavelmente longo de normalidade. Ele se desincumbiu, com sucesso, de sua missão e coletou de três a quatro mil táleres de leão para os pobres de Jerusalém. Esta era uma quantia considerável, equivalente a mais ou menos mil ducados de ouro, já que, nesta ocasião, o *Löwenthaler* ("o táler de leão") estava razoavelmente alto[255].

255. Uma carta enviada de Esmirna à Holanda na primavera de 1666 menciona a quantia de "quatro mil [táleres] de leão". Havia flutuações no valor do *real*, ou dóiar (táler) de leão, que mais tarde caiu consideravelmente. Na época de Sabatai, contudo quatro *reales* valeriam um ducado de ouro (devo esta informação ao falecido Prof. L. A. Mayer).

3. O Início do Movimento na Palestina (1665)

I. ABRAÃO ASHKENAZI E SUA EXPERIÊNCIA PROFÉTICA. RETORNO DE SABATAI DO EGITO PARA GAZA. A GRANDE REVELAÇÃO PROFÉTICA E A ILUMINAÇÃO MESSIÂNICA EM MAIO DE 1665

Sabatai chegou a Jerusalém no final do verão de 1662, retornando, novamente, ao Egito em fins de 1663. Um dos mais ilustres eruditos rabínicos de Jerusalém era, naquela época, R. Jacó Hagiz (1620-1674), autor de um comentário da Mishná intitulado *Ets Haim* e de outras obras. Ele dirigia uma escola talmúdica (*Hesger*, "clausura" ou "claustro" no dialeto sefardita), fundada por uma rica família de Livorno, De Vega; e ali estudou e formou muitos discípulos, entre eles sábios e rabinos célebres, tais como R. José Almosnino, futuro rabino de Belgrado na Sérvia; e R. Moisés ibn Habib de Jerusalém. Um dos contemporâneos de José Almosnino era um jovem estudante de origem asquenazita, cujo pai era proveniente da Polônia ou Alemanha. Chamava-se Abraão Natan b. Elisha Haim Ashkenazi que se tornaria famoso como Natan, o profeta de Gaza, ou, simplesmente, ao menos entre os anti-sabataístas após a derrocada do movimento – Natan de Gaza[1]. O pai, Elisha Haim b. Jacó, foi apelidado Ashkenazi,

1. A denominação "Natan de Gaza" foi, de início, utilizado por crentes sabataístas (cf. poema de R. Mahalalel Aleluia de Ancona, composto em 1666, em honra a "nosso mestre Rabi Natan Gazati [de Gaza]", *HUCA*, VII, 1930, 512).

após ter-se estabelecido em Jerusalém onde quase a totalidade da comunidade era sefardita; o filho também recebe a designação de Natan Ashkenazi nos primeiros documentos e cartas. O pai passou muitos anos viajando como emissário da comunidade judaica de Jerusalém; visitou a Polônia, Alemanha, Itália, Marrocos[2] (várias vezes), sendo recebido em todos os lugares com grande respeito. Suas atividades em favor do movimento sabataísta de modo algum diminuiu, talvez até tenha aumentado, seu prestígio com os rabis marroquinos. Morreu em Meknés, no Marrocos, em 1673[3]. Os enviados da Palestina costumavam aproveitar a permanência no exterior para imprimir suas próprias obras, ou as de outros, e Elisha, também, concorreu muito para imprimir e difundir manuscritos cabalistas trazidos por ele da Terra Santa. Publicou a segunda parte do diário místico *Magid Mesharim* (Veneza, 1649) do autor do *Shulhan Arukh*, R. José Karo, assim como *Zohorei Hama* (Veneza, 1649-1650)[4], um importante comentário sobre o Zohar (livro do Gênesis) de Abraão Galanté. Também em sua missão ao Marrocos levou consigo manuscritos de obras dos ca-

Após a apostasia de Sabatai, a designação foi adotada pelos adversários do movimento que abandonaram os títulos honoríficos usuais (*rabi* etc.) anteriormente empregados (cf. as cartas escritas por R. José ha-Levi, de Livorno, anteriores à apostasia), enquanto os sabataístas a descartaram. Sasportas e Emden popularizaram esta forma do nome, a seguir tomada erroneamente por um patronímico, e certas bibliografias e catálogos até atribuíam livros a "Natan Gazati". Alguns documentos e devocionários sabataístas dos anos 1665-1666, assim como Abraão Cuenque, apresentam o nome Natan Ashkenazi (nos textos espanhóis, Natan Esqenasi), mas, via de regra, os crentes sabataístas referiam-se a ele seja como MOHARAN (abreviação do termo hebraico "nosso mestre, Rabi Natan") ou a "Santa Lâmpada" (título de R. Simon Bar Yohay, no Zohar). Fontes cristãs indicam freqüentemente Natan Levi, erro retomado por alguns historiadores. A forma Natan Levi resulta de um amálgama entre os nomes dos dois principais protagonistas, Natan Ashkenazi e Sabatai Tzvi. Não sendo este nome familiar aos cristãos, foi automaticamente "corrigido" para Levi.

2. Ver A. Yaari, *Sheluhey Erets Yisrael*, pp. 147, 281-282. Sasportas menciona repetidos encontros com Elisha quando este era rabi de Salé, no Marrocos, isto é, nos anos 1640 e, de qualquer forma, antes de 1651. R. José Azobib, escrevendo em 1665 de Alexandria a R. Moisés Tardiola, de Jerusalém, que se encontrava em Trípoli, menciona que Natan "o genro de Samuel Lissabona é, caso eu não esteja equivocado, o filho de R. Elisha" (ver *Zion*, VI, 1941, p. 86). Evidentemente, "Rabi Elisha" era uma pessoa conhecida.

3. Ver G. Scholem, *Kitvei Yad be-Kabala*, p. 104, e Yaari, *op. cit.*, p. 157, que menciona também outro filho de Elisha, de quem nada se sabe.

4. Ver a aprovação de Moisés Zacuto a esta obra; ver também a introdução à segunda parte do *Magid Mesharim* (Veneza). As datas de edição destes dois livros são incertas. Minha preferência pela data de 1649 (ver *SS*, p. 164, n. 1) foi posteriormente justificada de modo conclusivo (ver Werblowsky, *Joseph Karo*, p. 25, n. 5).

balistas de Safed[5]. Seu filho Natan permaneceu em Jerusalém onde estudava sob a supervisão de Jacó Hagiz, cujo filho R. Moisés Hagiz – um violento e implacável adversário dos sabataístas – admitiu, posteriormente, ser Natan Ashkenazi um dos discípulos mais brilhantes de seu pai[6]. Natan nasceu em Jerusalém, provavelmente, por volta de 1643-1644[7], permanecendo a maior parte do tempo até 1664 com seu mestre, Hagiz, na escola deste. Parece ter sido um estudante extremamente bem-dotado, de fácil apreensão e brilhante intelecto. Seus talentos, como demonstrado em seus escritos, notabilizam-se por uma rara combinação de poder intelectual, capacidade imaginativa e forte sensibilidade emocional (até o extremo). Sabatai Tzvi vivia em Jerusalém, quando Natan atingia a maturidade, sendo possível que ambos se tivessem encontrado nas ruas e vielas da Cidade Velha, embora não possuamos nenhuma prova a esse respeito[8]. Sabatai tinha, afinal, o dobro da idade de Natan e, além do mais, não iria visitar a *yeshivá* de R. Jacó Hagiz, mas, de preferência, fechar-se em sua casa ou então empreender peregrinações solitárias ao deserto ou às tumbas dos santos próximos a Jerusalém. Tudo isto, porém, apenas aumenta a probabilidade de Natan ter conhecido Sabatai. Este estranho rabi, asceta e cabalista, perseguido porque forças demoníacas o impeliam a ações bizarras e, às vezes, até proibidas, e levando uma vida de santo até que era possuído pelo espírito da loucura, por certo constituia objeto de conversa na cidade pequena e, particularmente, nas sinagogas e escolas rabínicas. Corriam rumores de que ele se considerava o messias eleito, e tais rumores geravam o escárnio de uns e a compaixão de outros. Sua aparência agradável, o ar de dignidade e a bela voz eram de conhecimento geral. Encontros ocasionais com o *hakham* Sabatai Tzvi, assim como rumores e lendas que circulavam a seu respeito podem ter deixado marca em alguma camada profunda, embora

5. O manuscrito do comentário de Abraão Galanté, *Yareá Yaqar* sobre o Zohar (Livro do Êxodo), que se encontra na Biblioteca Nacional de Jerusalém, é uma cópia do manuscrito que Elisha trouxe a Meknés em 1672.

6. Emden, p. 36.

7. No auge do movimento supunha-se ter ele vinte e dois anos. Coenen confere-lhe esta idade em abril de 1667. Em carta autobiográfica, Natan declarou haver iniciado o estudo da Cabala aos vinte anos de idade. Cronologicamente, isto deve ter ocorrido em 1664 e a data do nascimento seria, então, 1644. A informação de Baruch de Arezzo de que Natan teria vinte e dois anos em 1665 (Freimann, p. 46) pode ser um erro.

8. Cuenque também afirma que ele nunca se encontrou com Sabatai em Jerusalém, embora o tenha visitado repetidas vezes em Hebron.

inconsciente da alma impressionável do jovem estudioso. Uma estranha semente depositou-se assim neste campo particularmente fértil onde, no devido tempo, deveria produzir frutos. Ou, utilizando-se de outra metáfora: uma faísca havia-se acendido na imaginação de Natan; permaneceu oculta enquanto residiu em Jerusalém, transformando-se em chama incandescente quando ele se mudou para Gaza e começou a dedicar-se aos estudos cabalísticos.

Aos dezenove ou vinte anos de idade, Natan foi levado ao casamento, ao modo costumeiro no tocante aos discípulos brilhantes de escolas rabínicas do mundo inteiro. Samuel Lissabona, rico judeu de Damasco, que se estabelecera em Gaza[9], pediu a Jacó Hagiz, o dirigente da *yeshivá* de Jerusalém, que lhe recomendasse um noivo para sua filha, que era "de uma beleza perfeita, apesar de um defeito em um dos olhos"[10]. Ele prometeu, segundo o costume da época, prover as necessidades do genro, permitindo-lhe consagrar-se aos estudos. Hagiz escolheu seu melhor estudante e Natan foi viver com a família de sua mulher em Gaza. O rabino desta pequena comunidade judaica era Jacó Najara, neto do poeta cabalista Israel Najara, que se havia estabelecido em Gaza no final de sua vida[11]. "O casamento de Natan deve ter ocorrido antes do fim de 1663[12], pois ele já vivia em Gaza quando Sabatai por ali passou em direção ao Egito.

Tendo chegado aos vinte anos e sendo homem casado, Natan iniciou os estudos da Cabala. Nisto seguiu o costume sefardita (como vimos também com Sabatai Tzvi) e as regras estabelecidas pelos cabalistas de Safed em meados do século XVI. Em Jerusalém, havia negligenciado os estudos cabalísticos e, talvez por es-

9. Segundo Cuenque (Emden, p. 36), a fim de escapar aos pesados impostos em Damasco e porque o "rei" (isto é, o governador turco; documentos sabataístas de 1666 fazem referência ao "rei" ou "paxá") de Gaza adotou uma atitude favorável em relação aos judeus.

10. Assim afirma Cuenque, cujo relato, neste particular, não parece ser verídico. Natan é apresentado como mendigo, sustentado pela congregação sefardita. Mas certamente a comunidade asquenazita deve ter-se ocupado da família do eminente rabi, que haviam enviado ao exterior como emissário (ver Sasportas, pp. 34, 136). Sasportas declara que Natan foi cuidado por seu mestre Jacó Hagiz.

11. Rosanes, *op. cit.*, IV, p. 357. Jacó Najara sucedeu a seu pai, Moisés Najara (morto em 1660), como rabino de Gaza.

12. Cartas escritas em Gaza, em 1665, mencionam o nascimento do filho de Natan no curso do verão daquele ano (ver Haberman, *Qobets al Yad* [a seguir designado como Haberman], III, Nova Série, p. 20). Baruch de Arezzo menciona, igualmente, o casamento de Natan de Gaza e o nome do sogro. No entanto, seu relato comporta muitos fatos lendários e impossíveis (Freimann, p. 46), como o número de filhos que Natan teria em 1665.

ta razão, não tivesse fixado impressões nem formado opiniões conscientes a respeito de Sabatai Tzvi. Sabemos, contudo, que o jovem Natan conheceu algumas obras cabalísticas, baseadas em inspiração ou revelação místicas. Existe um manuscrito que contém, entre outras coisas, revelações ocorridas, durante sonhos, ao cabalista de Safed Eliezer Azikri – umas das luzes da escola de Moisés Cordovero no final do século XVI. Este manuscrito chegou às mãos do pai de Natan e o próprio Natan acrescentou alguns comentários na sua margem, antes mesmo de seu despertar místico. Ele assinava: "Eu, Natan Ashkenazi"[13]. Isto prova um envolvimento precoce com estudos místicos. Tão logo começou a mergulhar nas profundezas da Cabala[14], experimentou um despertar que tinha a violência de uma explosão. Mais de uma vez, Natan refere-se à experiência, descrevendo-a em uma carta escrita por volta de 1673 para se defender de certas acusações contra ele após a apostasia de Sabatai. O relato de seu despertar profético, que merece ser elevado ao grau de precioso *document humain*, aparece à guisa de introdução, a uma longa dissertação mística sobre o messias e a necessidade de sua apostasia:

[Escrevi] essas coisas para vos dar conhecimento, com fidelidade, da certeza das palavras de verdade, da grande causa e razão das novidades por mim anunciadas à assembléia da congregação de Israel sobre a nossa libertação e a redenção de nossas almas. Quem me conhece pode testemunhar não ter eu cometido o menor falta [de pecado], desde a minha infância até o presente. Observei a Lei, em meio à pobreza, e meditei sobre ela dia e noite. Nunca persegui os desejos da carne, sempre me impondo novas mortificações e penitências, com toda a minha força, nem extraí nenhum benefício material de minha mensagem. Louvado seja Deus por haver muitos testemunhos fiéis aptos a confirmar isto e muito mais. Estudei a Torá em pureza até os vinte anos de idade e pus em prática o grande *tiqun* que Isaac Luria prescreve para todos que cometeram grandes pecados. Embora, louvado seja Deus, eu não tenha voluntariamente cometido peça-

13. O MS. (do Seminário Teológico Judaico de Nova York) contém, também, informações sobre as atividades do pai de Natan (comunicação de M. Benayahu); Natan tinha, portanto, um conhecimento direto das revelações rabínicas, além das de José Karo, acima mencionado. Outra fonte antiga, as revelações de R. José Taitatsak, obra escrita na Espanha pouco antes de 1492 – o autor estabeleceu-se depois em Salonica – estava, pelo menos em parte, na posse do pai de Natan, não se tendo, porém, prova de que este manuscrito fosse do conhecimento do filho. Uma cópia feita do manuscrito de Elisha Ashkenazi será publicada em meus estudos sobre as revelações de Taitatsak (em *Sefunot*, XI).

14. A extraordinária rapidez com que Natan dominava os assuntos cabalistas complexos e difíceis é surpreendente, mas não excepcional. Conta-se que Elias, o Gaon de Vilna (século XVIII), teria estudado, aos nove anos, o *Ets Haim* de Vital em seis meses! Ver o artigo de J. Dienstag "O Prefácio Escrito por seus Filhos ao Comentário de Elias de Vilna sobre *Ora Haim*", em *Talpiot*, IV, 1949, p. 262.

do, não obstante pratiquei este *tiqun* no caso de minha alma ter sido maculada num estágio anterior da transmigração. Aos vinte anos, comecei a estudar o livro do Zohar e alguns escritos luriânicos. [Segundo o Talmud] aquele que deseja purificar-se, recebe a ajuda dos céus; e assim ele me enviou alguns de seus anjos sagrados e espíritos abençoados, que me revelaram muitos dos mistérios da Torá. Naquele mesmo ano, tendo minha força sido estimulada pela visão dos anjos e das almas abençoadas, empreendi um longo jejum[15], na semana anterior à festa de Purim. Tendo, pois, me trancado num quarto isolado em pureza e santidade e completado as preces de penitência do ofício matutino em meio a muitas lágrimas, o espírito me sobrepairou, meus cabelos arrepiaram-se, meus joelhos tremeram, contemplei a *merkavá*[16] e tive visões de Deus durante todo o dia e a noite e me foi outorgada a verdadeira profecia, como a qualquer outro profeta, quando a voz me falou e começou com as palavras: "Assim fala o Senhor". E, com a máxima clareza, meu coração distinguiu a quem minha profecia era dirigida [isto é, a Sabatai Tzvi], do mesmo modo como Maimônides declarou que os profetas recebiam em seus corações a correta interpretação de suas profecias, sem poder duvidar de seu significado[17]. Até este dia, jamais tive uma visão tão grande, mas ela permaneceu oculta em meu coração até que o próprio redentor se revelou em Gaza e se proclamou o messias; somente então o anjo permitiu que eu proclamasse o que eu havia visto. Reconheci ser ele [o verdadeiro messias] graças aos sinais ensinados por Isaac Luria, pois ele [Luria] revelou profundos mistérios da Torá, nada sendo falso em seus ensinamentos. E também, o anjo que se revelou numa visão despertante era verdadeiro, mostrando-me mistérios impressionantes[18].

Quando Natan chegou a Livorno, em 1668, alguns anos antes de escrever esta carta, contou a Moisés Pinheiro outros pormenores deste período de sua vida. Por muitos anos, "consagrara-se, diligentemente, à casuística talmúdica", e conhecia a maior parte do Talmud de cor. Mesmo levando-se em conta um certo exagero neste relato, ele permanece um fato intelectual relevante[19]. Natan descreveu a Pinheiro suas primeiras experiências proféticas, quando recebeu a visita de almas abençoadas do além, desejosas de iniciá-lo nos mistérios da Cabala: "Ele costumava divisar [diz Pinheiro] uma visão como de uma coluna de fogo que lhe falava

15. Chamado *hafsaqah*. Dura vários dias, sendo interrompida apenas por uma leve refeição ao anoitecer.

16. A esfera da *sefirot* divina.

17. Trata-se de uma citação de Maimônides da *Mishné Torá*, *Hilkhoth Yessodey ha-Torá*, VII, 3.

18. Quando publiquei este texto pela primeira vez, com algumas omissões, em *As Grandes Correntes da Mística Judaica* (1ª ed., 1945), datei-o como sendo de 1667, mas a descoberta do texto completo da carta em um manuscrito de Amarillo do Instituto Ben-Tzvi, Jerusalém, prejudicou minha hipótese. Publiquei o texto completo em *Qobets al Yad*, VI, Nova Série, 1966, pp. 419-56.

19. Até Moisés Hagiz admite (Emden, p. 36) ter seu pai ordenado Natan, "que conhecia cabalmente o Talmud".

e, outras vezes, uma visão como de uma face humana. Sempre conhecia a natureza [o grau de perfeição espiritual ou, talvez, a identidade] da alma que lhe dirigia a palavra, mas nunca falava sobre isto, para não parecer presunçoso". Estudava o sistema luriânico sozinho, isto é, sob a direção de anjos e sem um mestre humano. No devido tempo lhe foi dito que aguardasse uma "grande luz" e, certa vez, estando já com "o *talit*"[20] e os *tefilin*[21], todos os seus sentidos apagaram-se, conquanto seus olhos permanecessem abertos e sua razão continuasse mais lúcida do que nunca. Ele teve a visão de todas as fases da [criação] e da *merkavá* e da aparição do AMIRAH"[22]. Nesta visão, que durou vinte e quatro horas, tudo apareceu a Natan em luz celeste, não a luz deste mundo, mas a "luz [primordial] dos sete dias da Criação", graças à qual o homem pode ter a visão do cosmos inteiro "segundo sua ordem, primeiro os céus e, depois, subindo mais alto na escala dos seres"[23].

A veracidade psicológica destes relatos autobiográficos é tão convincente quanto decisiva. Aqui, finalmente temos, a verdade sobre o surgimento da profecia messiânica de Natan, que escapou seja a historiadores seja a romancistas. O que quer que tenha ficado armazenado nas profundezas conscientes ou inconscientes de seu espírito, agora veio à tona numa imensa convulsão emocional. À medida que seu êxtase crescia, teve a contemplação dos mistérios da criação – que exporia mais tarde em seu *Livro da Criação* (*Sefer ha-Beriá*) – e da esfera da *merkavá*. Subitamente, viu a imagem de Sabatai Tzvi gravada na *merkavá*, do mesmo modo que a imagem do patriarca Jacó estaria gravada, segundo

20. Xale de orações, usado diariamente nas preces matutinas.

21. Os chamados "filactérios" usados nas orações matutinas. Ascetas piedosos usavam o *talit* e o *tefilin* durante todo o dia.

22. MS. de Nova York Freimann, p. 35, deturpou o texto a ponto de torná-lo incompreensível.

23. Natan fornece outros pormenores interessantes sobre a natureza de sua experiência profética em uma carta (infelizmente) fragmentária, que descobri na Biblioteca do Seminário Teológico Judaico de Nova York (MS. Adler 494, p. 7): a palavra profética manifesta-se, inicialmente, na forma de letras em relevo; destas letras, aparece um anjo, anunciando a mensagem divina. Para o texto completo, ver G. Scholem, *Erets Yisrael*, IV, 1956, pp. 191-92. Aprendemos desta missiva que as declarações dogmáticas de Natan sobre a natureza da profecia em *Zemir Aritsim*, MS. Museu Brit., Margoliouth 856, fol. 72a; "[...] o profeta viu a criação de letras pelas luzes divinas e, quando profetizavam, as letras materializavam-se, produzindo um anjo [...] e a palavra [do anjo] foi recebida pelos profetas [...]" fundavam-se em experiência pessoal. Ecos desta experiência encontram-se nos relatos de Cuenque e Baruch de Arezzo (Freiman, p. 47), apesar de os dois autores acrescentarem dados lendários e confundirem datas.

uma conhecida lenda rabínica, no Trono da Glória, e de sua boca saiu a profecia: "Assim diz o Senhor, contemplai, o vosso salvador está vindo, Sabatai é seu nome. Ele clamará, lançará forte grito de guerra e triunfará contra os seus inimigos"[24]. Este era o exato enunciado da "verdadeira profecia" acima mencionada, que não podia ser revelada até o início do movimento messiânico no verão de 1665. A experiência extática, ocorrida em algum momento entre o fim de fevereiro e o início de março de 1665[25], inscreve-se em duas direções diferentes: de um lado, visões cosmogônicas e as da *merkavá*, de outro, visões messiânicas da redenção. A originalidade especulativa e imaginativa de Natan manifestou-se no modo pelo qual estas duas esferas se interpenetram e se elucidam mutuamente.

O ponto crucial desta visão, no que diz respeito a Sabatai Tzvi, é o fato de, pela primeira vez, alguém mais reconhecê-lo, numa visão extática, como o messias. Os historiadores tentaram, em vão, descobrir seguidores mais antigos de Sabatai. Estes jamais existiram. Mesmo os seus velhos amigos e discípulos somente se converteram à crença na sua messianidade pelo evangelho de Natan. Enfim, o excêntrico e ascético cabalista havia causado impressão em alguém – e Natan era, de fato, alguém. Ele desfrutava de merecida reputação. Sua personalidade combinava traços e qualidades raramente presentes em uma única pessoa e, por esta única razão, já teria feito jus a um lugar na história das religiões. Graças a seu poder visionário, capacidade intelectual e energia inesgotável, tornou-se o precursor e arauto do messias, assim como o expoente ideológico e teológico da fé sabataísta. Emprestando uma metáfora de um movimento messiânico anterior, mas, sob vários aspectos, análogo, Natan foi, de uma só vez, o João Batista e o Paulo do novo messias. O curso de sua vida carismática é importante para compreender-lhe a personalidade. Pois, embora continuasse a receber iluminação e a ouvir vozes, apenas naquela única ocasião considerou-se profeta, no sentido pleno da palavra. Aquela primeira experiência foi a fonte de seu evangelho. Todas as revelações graças subseqüentes não passaram de interpretações. Por fim, o caráter de Natan era muito diferente do de Sabatai Tzvi. Procuraríamos, em vão, algumas das notáveis qualidades do profeta no messias: atividade infatigável, constante perseverança sem os altos e baixos próprios do maníaco-depressivo, originalidade do pensamento teológico e considerável habilidade literária. As incipientes investigações teológicas de Sabatai, por exemplo, seu "Mistério da Divindade", são apenas pálidas sombras quando comparadas à audácia sistêmica que fizeram de Natan o primeiro grande teólogo do cabalismo herético. Apesar de todo o encanto, dignidade e sedução do "homem das aflições [...], golpeado por Deus e aflito", faltava a Sabatai força de caráter. Durante dezessete anos, jamais tomou qualquer iniciativa ativa, exceto explosões temporárias, das quais se arrependia a seguir. Mesmo em seus momentos de exaltação maníaca, não "agia' realmente e a lufada de gestos provocativos exauria-se sem produzir quaisquer efeitos duráveis. No auge do movimento, permanecia passivo e sua atividade esgotava-se em atos crescentemente "estranhos" e extravagantes. Os dois homens completavam-se de maneira notável e, sem esta combinação, o movimento sabataísta nunca teria progredido. Sabatai não tinha a envergadura de um líder. Destituído de poder de vontade e sem um programa de ação, era vítima de sua doença e de suas ilusões. Mas sua personalidade paradoxal inspirava Natan e proporcionava-lhe o ímpeto para suas ações e idéias. Seria vão especular sobre o que teria acontecido ao jovem e brilhante erudito se jamais tivesse encontrado Sabatai Tzvi. Mas é certo que somente este encontro fez nascer o movimento sabataísta. As tendências revolucionárias latentes desta geração cristalizaram-se em Natan Ashkenazi. Ele funcionou como uma espécie de "transformador" – concentrando na sua pessoa, articulando e transmitindo as forças históricas em ação. Aos olhos de Natan, este curioso asceta, santo e pecador, que, às vezes, sonhava com sua vocação messiânica mas não tinha a força de crer em si mesmo com consistência, tornou-se um símbolo extremo. Fazendo-se de arauto e porta-estandarte do messias, Natan deu o impulso necessário e decisivo para a formação do movimento sabataísta.

24. Isaías 42:13. A profecia (na versão de Natan ou de outros) figura em diversas fontes; por exemplo, na carta de Natan para Amsterdã (Sasportas, p. 138) e no relato, de resto, lendário, dos acontecimentos feitos por Cuenque (Emden, p. 37).

25. Baruch de Arezzo também declara que a visão ocorreu "pouco antes de Purim, 425" (Freiman, p.46). Mas no manuscrito Günzburg 517 (em Moscou), fol. 99a, onde se encontra a carta de Natan, a semana após Purim é apresentada como a data da visão, o que a situaria no meio do mês de março.

O relato de Natan sobre seus estudos cabalísticos e sobre as revelações que recebera parece razoável e convincente. O modo pelo qual os anti-sabataístas adulteraram os fatos históricos pode ser apreendido através de Moisés Hagiz, que escreve:

Pude ver uma carta escrita por meu pai de abençoada memória – em que ordenava a seu discípulo Natan, sob pena de excomunhão [?], dizer-lhe de onde

obtivera tal conhecimento. Natan respondeu-lhe [ter aprendido tudo isto] de um livro de Cabala prática que havia furtado do Rabi Abraão Hananiah, quando este se refugiara em Gaza por causa da peste. Ali, ficou doente e ordenou que o transportassem à cidade onde estavam os túmulos de seus antepassados, isto é, Hebron; enquanto se ocupava de sua partida, ele [Natan] furtou-lhe o livro com o qual se pôs a praticar sua mágica e daí o evento[26].

Trata-se, obviamente, de uma lenda hostil, apesar da menção de uma ligação entre mestre e discípulo. R. Abraão Hananiah não fugiu, em 1662, de uma peste (lendária), mas sim, em 1663, das extorsões financeiras do governador turco de Jerusalém. Ele partiu para Ramala e não para Gaza. Mesmo que tenha vindo a Gaza no curso dos anos 1662-1663, Natan ainda não estava lá[27]. A menção a estudos de "Cabala prática", mais do que à doutrina luriânica, é característica do modo como as lendas populares tratavam todas as coisas domínio cabalísticas. De outro lado, pode ter havido algo de verdade na implausível história de Hagiz. Abraão Hananiah pode ter estado em Gaza em uma data posterior, após Natan ter ali se estabelecido. O estudo por meio de "revelações" ou iluminações é um fenômeno bem comprovado pela literatura cabalística. Inúmeros cabalistas receberam a visita de mentores celestes (anjos ou almas santas) chamados *magidim*, que lhes transmitiam sabedoria celeste. De um ponto de vista psicológico, os *magidim* podem ser descritos como elementos do inconsciente do místico, cristalizando-se e adquirindo vida e comportando-se de modo autônomo como se fossem agentes independentes com uma identidade própria[28]. Ignoramos se Natan pretendera desde o início estudar sozinho ou se agira assim por não ter encontrado nenhum mestre em Gaza que pudesse iniciá-lo nos ensinamentos

26. Emden, p. 36 (texto corrigido segundo a primeira edição Altona, fol. 18a, uma vez que inúmeros erros figuram na segunda edição).

27. A. Yaari (*op. cit.*, p. 410) aceitou as fantasias de Hagiz como fatos históricos, acrescentando-lhes outros erros. Hagiz afirmou apenas que R. Abraão adoeceu em Gaza e desejara ser transportado a Hebron para ali morrer. Na realidade, ele não morreu, nem em Gaza, nem em Hebron, mas em Jerusalém. Nada prova ter ele residido em Hebron e a cronologia de Hagiz é, de qualquer forma, impossível. Natan instalou-se em Gaza, após o seu casamento, no final de 1663 ou início de 1664. Yaari foi induzido em erro por Frumkin, *Toledot Hakhmey Yerushalayim*, II, p. 30.

28. Visitantes celestiais e *maggidim* são freqüentemente mencionados em escritos cabalistas datados após a expulsão, sendo sistematicamente discutidos por Cordovero e Vital. Alguns textos cabalistas foram compostos sob inspiração de um *magid*, por exemplo, o *Sefer ha-Meshib* (ver G. Scholem, *Kitvey Yad be-Kabala*, pp. 86-89) e o *Magid Mesharim* de José Karo. Sobre toda a questão, ver Werblowsky, *Joseph Karo*, pp. 75-83, 265-66, 283 e ss.

cabalistas. É razoável supor que Natan usou um livro de "Cabala prática", isto é, um desses manuais de ascese provenientes da escola de Abraão Abuláfia (século XIII) e de José ibn Tsaia (século XVI), que continham nomes divinos, fórmulas místicas e combinações de letras destinadas a ajudar o estudante na meditação e no *ascensus* contemplativo. Estas técnicas cabalísticas eram puramente meditativas e não envolviam outra atividade a não ser a concentração mental. Assim, é possível conciliar as memórias confusas de Moisés Hagiz (escritas muitos anos após o episódio), a propósito de uma eventual correspondência entre Natan e seu mestre e a própria versão de Natan. Cópias manuscritas dos escritos de Abuláfia e obras similares circulavam, nesta época, entre os cabalistas, assim como cópia das "revelações" atribuídas a mestres como Karo e José Taitatsak. Se Natan estudou, efetivamente, estes manuais "práticos" junto com o Zohar, o resultado só dependeria de suas inclinações psicológicas. As técnicas de meditação podem trazer resultados rápidos e repentinos, e não deve ser motivo de surpresa se, após um curto espaço de tempo, os *magidim* começaram a aparecer a Natan e a guiá-lo nas profundezas da doutrina luriânica.

A julgar pelos primeiros escritos cabalísticos de Natan, parece que ele estudou a Cabala luriânica não apenas na versão autorizada de Haim Vital, mas também segundo a versão bastante diferente ensinada na escola de Israel Sarug[29]. Os conceitos essenciais e os termos utilizados por Natan em sua obra podem ser encontrados em Menachem Azariá Fano e no *Emeq ha-Melekh*, de Naftali Bacharach, cuja publicação, poucos anos antes, havia irritado os discípulos de Vital, que se opunham à aparição de tradições "não autorizadas". Foi precisamente a Cabala "luriânica", proveniente de Sarug, que alimentou as doutrinas cabalísticas na teologia sabataísta. Na medida em que Natan estudava sozinho, sem a orientação de mestres, pode não ter tido consciência, naquele tempo, que os pormenores da doutrina do *tehiru*, que o fascinavam tanto, e que ele iria, mais tarde, reinterpretar tão cabalmente, eram objeto de acesas controvérsias entre os grandes mestres da Cabala.

Durante seu grande êxtase, que durou um dia inteiro, Natan aprendeu do "anjo da Aliança impressionantes mistérios". Alguns

29. V. G. Scholem, "Era Israel Sarug um Discípulo de Sureg?" (em hebraico), *Zion*, VIII, 1940, pp. 214-43. A crítica de S. A. Horodezky a este artigo (*Torá ha-Qabalá shel ha-Ari*, 1947, pp. 79-81) não conseguiu desmentir seus fatos e hipóteses; cf. também, cap. I, pp. 25-26.

destes mistérios ele os mencionou numa carta escrita por volta de 1673-1674, não havendo razões para duvidar deste testemunho, de considerável importância para compreender as primeiras etapas de seu pensamento. O anjo declarou-lhe: "Agora chegou a vez do último fim, consoante está nas Escrituras (Isaías 63,4), 'porque o dia da vingança me estava no coração' ". O "último fim" refere-se ao fim definitivo, que sobrevirá em uma data predeterminada desde o início, independentemente dos méritos de Israel; é assim que a tradição rabínica explica o versículo 60,2 de Isaías: "Eu, o Eterno, apressarei o tempo – se eles tiverem mérito, apressarei [o fim]; senão, deverão esperar o momento predestinado". A penitência não seria, portanto, uma *conditio sine qua non* da redenção, embora pudesse aliviar os sofrimentos e tribulações das dores messiânicas. O anjo confirmara a Natan que "mesmo se, Deus nos livre, todo Israel fosse pecador, seus pecados não poderiam retardar a vinda da redenção, como afirmaram nossos Sábios"[30].

Uma outra mensagem do anjo é ainda mais significativa para o desenvolvimento do sabataísmo. "Além do mais, disseram-me que Israel deve acreditar [no messias], sem qualquer sinal ou milagre. É evidente, com relação a quem não crê, que sua alma contém uma mistura de elementos maus, provenientes das gerações que se rebelaram contra o reino dos Céus e contra o reino de David."[31] Esta importante passagem coloca explicitamente o problema da fé que, em todas as variedades de matizes e nuanças, desempenhou um papel essencial no ensinamento de Natan. Para o historiador da religião existe a importante questão das conotações cristãs deste conceito de fé. Estariam estas conotações presentes desde o início, tendo influenciado Sabatai e/ou Natan de uma forma ou de outra, ou teria sido ela acrescentada, mais tarde, possivelmente durante o primeiro encontro dos dois, à significação original e tradicional do termo?

Um sabor nitidamente cristão no uso que Natan fez do termo "fé" é, em muitos exemplos, incontestável; por exemplo, em uma longa carta a Rafael José (verão de 1665) onde se afirma que o homem é salvo pela sua fé no messias, e não por boas obras ou outros méritos. De outro lado, a associação entre fé e redenção verifica-se, também, na autêntica tradição judaica, isenta de

30. A referência é a B. Sanhedrin 98a: "O filho de David somente virá em uma geração que for ou inteiramente justa ou completamente malvada".Ver, também, supra p. 51.

31. Texto em *Zion*, III, 1938, p. 228.

quaisquer influências estrangeiras. Um antigo *midrash* da época dos tanaísta, a *Mekhilta*, afirma que "os dispersos serão redimidos, unicamente, por virtude da fé", embora, nas antigas fontes rabínicas, fé *jamais* signifique fé no redentor. R. Loew de Praga desenvolve este vínculo, em estilo homilético, no capítulo vinte e nove do livro *Netsá Yisrael*, provavelmente, o livro mais autorizado a resumir a doutrina rabínica da redenção elaborada no século XVI. Natan cita a obra de R. Loew em cartas compostas depois da apostasia de Sabatai; ele pode tê-la lido antes que a grande profecia lhe adviesse em 1665. A doutrina de que o messias não necessita se revelar por meio de sinais sobrenaturais e milagres, podendo ser reconhecido por outros critérios, receberia a aprovação daquela mesma tradição rabínica, contra a qual, mais tarde, o movimento sabataísta colidiria tão violentamente. Maimônides já havia prescrito em seu código, *Mishné Torá, Teshuvá*, XI: "Não conceba a idéia de que o messias terá de produzir sinais extraordinários". Na verdade, "os filhos de Israel não acreditavam em Moisés, nosso mestre, pelos signos que ele produziu, pois quem crê por causa de milagres sentirá necessariamente dúvida se o profeta não fizer [o milagre], por meio de magia e feitiçaria" (*Mishné Torá, Iesodei ha-Torá*, VIII, I). Já na *Epístola sobre a Ressurreição*, Maimônides exprimia idéias semelhantes, declarando não ser necessário ao messias a realização de milagres[32]. A exortação de Natan de que " se devia acreditar nele, sem a necessidade de sinal" não constitui, portanto, uma inovação radical. No entanto, a conclusão da sentença que atribui a ausência de fé a uma depravação da alma, parece introduzir uma idéia nova. A fé aparece, agora, como um mérito especial, próprio das almas dos santos. A mudança de ênfase pode parecer tênue, constituindo, não obstante, um ponto da viragem, ainda que Natan não tivesse consciência, naquele momento, de todas estas implicações.

As conseqüências imediatas desta visão de Natan foram de caráter não apenas literário. O jovem erudito, que se havia tornado primeiro um estudante de Cabala e, depois um profeta visionário, transformou-se agora em outro homem: começou a agir como diretor espiritual dos que buscava *tiqun*, a "reforma" de suas almas. Nisso, seguia as pegadas de Isaac Luria, cujos discípulos diziam que ele lia os pecados secretos das pessoas através de seus rostos e lhes prescrevia o *tiqun* adequado. Mais tarde, a

32. *Qobets Igerot ha-Ramban* II, 9b.

mesma função seria desempenhada pelos mestres mais iluminados e carismáticos do movimento hassídico. Natan tornou-se um "profeta", não no sentido técnico de um mensageiro encarregado da palavra divina, mas, sim, segundo a definição popular do termo. Era o carismático homem de Deus, capaz de perscrutar o mais recôndito da alma de cada um. Em suma, "o espírito de Deus o moveu e ele sussurava os respectivos pecados no ouvido de certas pessoas", prescrevendo o *tiqun* apropriado[33]. As fontes mais antigas e confiáveis preservaram relatos similares acerca da primeira aparição pública de Natan. Em uma atmosfera saturada de Cabala luriânica, tais coisas não poderiam deixar de causar profunda impressão[34]. Natan era visitado por penitentes em busca de *tiqun* para suas almas e – a julgar-se por eventos similares em 1666 – impunha-lhes jejuns prolongados e outras mortificações severas. Ele próprio observava as mesmas práticas rigorosas.

Relatos provenientes de Gaza sobre a aparição deste "homem de Deus" podem ter alcançado o Egito já na primavera de 1665. Rafael José decidiu, imediatamente, obter mais dados sobre o assunto, e despachou vários emissários a fim de investigar *in loco*. Sabemos, pelo menos, de três emissários que chegaram a Gaza em 1665, mas houve, provavelmente, muitos outros. O primeiro visitante, anônimo, confirmou que Natan impôs penitência a toda a congregação de Gaza, que todos obedeciam às suas instruções ascéticas com temor e trementes e que "ele merecia ser chamado de um homem de Deus". O segundo visitante foi R. Samuel Gandoor, incumbido de descobrir se Natan devia o seu êxito ao uso de fórmulas mágicas ou se ele era verdadeiramente inspirado pelo espírito de Deus[35]. Gandoor, que parece ter sido membro do círculo de eruditos ao redor de Rafael José, sucumbiu, completamente, ao poder de fascinação de Natan. Tornou-se seu confidente e seu companheiro na maioria de suas viagens[36]. Dois ou

33. A rapidez com que as lendas sabataístas conseguiram transformar a cronologia dos acontecimentos emerge de uma das cartas publicadas por Haberman (p. 207): Natan descobriu o "livro" (isto é, a *Visão de Abraão*) e, *a seguir*, foi tocado pelo espírito da profecia. A carta de Gandoor (*idem*) inverte e corrige a seqüência dos acontecimentos.

34. Ver Baruch de Arezzo (Freimann, p. 46). Cuenque relata a tradição da Palestina: "Habitantes de Gaza notaram uma mudança em seu comportamento. Começou a pregar arrependimento, mostrando que o Espírito Santo repousava nele e revelava às pessoas seus pecados secretos e outras coisas semelhantes". Ver, também, *Zion*, X, 1945, p. 58.

35. Nossa principal fonte de informação sobre os acontecimentos de Gaza são as cartas publicadas por Haberman, pp. 207 e ss.

36. Gandoor apareceu na companhia de Natan até o fim dos anos 1670 (ver o caderno sabataísta preservado na biblioteca da Universidade Colúmbia;

tros emissários egípcios, Haim (ou talvez Hananiah) José, o irmão de Rafael José[37], e Judá Charaf, um dos mais eminentes rabis do Egito e de Jerusalém, chegaram a Gaza quando o movimento messiânico já havia deslanchado.

O relato entusiasmado de Gandoor chegou aos ouvidos de Sabatai Tzvi (talvez o tenha lido), que se encontrava, ainda, no Egito, em missão para a comunidade de Jerusalém[38]. Em princípio, ninguém parece ter vinculado o nome de Sabatai à agitação provocada pela aparição do profeta. Este fato importante foi obscurecido pela nuvem de lendas que cercou os acontecimentos, e que efetivamente reverteu a ordem cronológica. O verdadeiro curso dos acontecimentos é narrado numa carta do Egito:

> Quando [R. Sabatai Tzvi] ouviu falar sobre a carta de R. Samuel [Gandoor] acima mencionada, abandonou sua missão e dirigiu-se a Gaza a fim de encontrar um *tiqun* e a paz para a sua alma. Quando, porém, R. Abraão Natan o viu, jogou-se ao solo diante dele, pedindo perdão por não lhe ter prestado homenagem quando ele passara por [Gaza] no caminho ao Egito. Anunciou-lhe, também, que ele era uma alma muito elevada[39].

O timbre de verdade deste relato não admite dúvida e é fácil medir sua real significação. Sabatai não veio a Gaza segundo um plano secreto maquiado anos antes, nem por estar retornando à casa, após completar sua missão. Menos, ainda, veio como messias, embora os trocistas de Jerusalém, assim nos conta Moisés Hagiz, mais tarde fizessem o trocadilho[40]. "Ele veio como *shaliá* ['emissário'] e voltou como *mashiah* ['messias']". Na verdade, viera em busca de "um *tiqun* e [da] paz para sua alma". O tipo de paz que ele buscara deve estar claro agora. Sabatai não veio como um messias a seu profeta, mas como um homem doente em busca de um doutor de almas, que conhecia as raízes ocultas de cada alma e o *tiqun* apropriado. Sabatai vivia perturbado por oscila-

também o texto em *Toey Ruá* publicado em *Zion*, VII, 1942, p. 180). Ele retornou, em seguida, ao Egito (provavelmente, após 1680), onde viveu como rabino, gozando de grande estima. Em 1704, assinou a aprovação de um livro de R. José b. Elias Hazan, *Ein Yosef*. Nada parece indicar ter ele jamais abandonado suas convicções sabataístas.

37. Frances (*Tzvi Mudá*, p. 134) chama-o de Haim. O nome de Hananiah é sugerido pela forma *Hannie* da versão em inglês (*Several New Letters Concerning the Jews*, 1666, p. 1) de uma carta escrita a seu irmão Rafael José.

38. A cronologia é estabelecida a partir de uma carta escrita no Egito na segunda metade no ano 1665 (Haberman, p. 208).

39. *Idem*.

40. Emden, p. 36.

ções emocionais e atos inexplicáveis. Temia novas ondas de depressão e de iluminação eufórica e, como já se mencionou, realizou, entre o fim de 1664 e o começo de 1665, um grande exorcismo. Agora, como os devotos *hassidim* de uma geração posterior, vinha pedir ao doutor das almas que o curasse. A cura porém foi uma surpresa. Natan anunciou-lhe que ele possuía uma alma muito elevada, que não necessitava de *tiqun*; ele era, de fato, o messias. Os relatos, segundo os quais Natan teria acolhido publicamente a Sabatai como Messias[41], são contestados pelo próprio relato de Natan na carta acima citada. Natan falou com Sabatai a sós, revelando-lhe provavelmente o conteúdo de sua visão. Sabatai, que viera a Gaza com um propósito diferente e que não atravessava, no momento, uma fase de iluminação, objetou. A recusa é atestada pelo relato onde Laniado transmite confissões autobiográficas de Sabatai, comprovando esta recusa. A história de Laniado pode não ser exata em todos os pontos, pois a imaginação acrescenta rapidamente ficção à realidade[42], mas contém muitos pormenores autênticos. Somos informados que o exorcismo de Sabatai, ocasionando nele a saída do Espírito Santo, ocorreu ao mesmo tempo que a visão de Natan. Mesmo não aceitando que os dois fatos tivessem acontecido "no mesmo dia", podem ter ocorrido por volta da mesma época, isto é, quase ao termo do inverno de 1665 – algumas semanas antes do casamento de Sabatai e Sara no fim de maio. Sabatai Tzvi também contou a Laniado que, quando Natan se dirigiu a ele como o messias, "ele riu dele, dizendo 'eu a tive [a vocação messiânica] mas a rejeitei' "[43]. A recusa de Sabatai é, também, mencionada em outros documentos, onde é apresentada como mera dissimulação[44]. Mas este modo de

41. Cuenque (Emden, p. 37).

42. A passagem do histórico ao lendário opera-se com uma rapidez extraordinária em textos que, praticamente, são testemunhos oculares. Já os primeiros documentos confundem datas e cronologias, sobejando em relatos lendários de milagres. Uma carta escrita em Gaza no início do mês de junho de 1665 (e recebida em Alepo, em 20 de julho), pretendendo relatar os acontecimentos dos quatro meses precedentes, oferece a primeira manifestação deste processo da transformação lendária. Ver G. Scholem, "Um Novo Documento sobre o Início do Movimento Sabataísta" (hebraico) em *Kiriat Sefer*, XXXIII, 1958, pp. 532-40.

43. *Zion*, VII, 1942, p. 191.

44. *Relation*, p. 15, e, particularmente, pp. 7-8: "Sabatay Sevy arriue quelques jours apres a Gaza. Nathan Benjamin ne manque pas de l'accueillir auec toute sorte de respect, & luy defere comme a son superieur son maistre & son tout, & veut luy persuader en dépit qu'il en ait, qu'il est en effet le Messie. Sabatay s'en excuse & professe ingenument qu'il n'y a en luy aucune de ces qualitez éclatantes qui doiuent estre les Appanages d'un employ si auguste". Baruch de Arezzo (Freimann, p. 47) evoca igualmente a recusa de Sabatai, mas fazendo

ver é uma indução racionalista a partir de acontecimentos que, na realidade, seguiram leis bem diferentes e que se desdobraram conforme a dinâmica psicológica peculiar da *dramatis personae*. Não havia nenhuma trama cuidadosamente elaborada e Sabatai não dissimulava; pode-se contudo compreender a perplexidade dos não-crentes que procuravam entender os fatos em termos que lhes fossem compreensíveis. Sasportas sugere[45] que Sabatai havia enganado Natan usando alguma fórmula mágica pela qual "ele lhe mostrou um fantasma ou o fez ouvir uma voz afirmando ser ele o messias". Esta hipótese de Sabatai ter *de fato* hipnotizado Natan parecia bastante razoável aos olhos de Sasportas, embora ele próprio acrescentasse mais tarde uma alternativa, segundo a qual se trataria de uma trama preconcebida. Nenhuma das explicações se apóia em qualquer prova.

Estes acontecimentos ocorreram na primavera de 1665. Sabatai e Natan passaram as semanas subseqüentes em estreitas conversações, procurando este provar a verdade de sua profecia e convencer aquele de sua missão messiânica. Juntos, partiram para Jerusalém e Hebron, visitando o túmulo dos patriarcas e dos santos, mas "a intenção [mística] de ambos era ignorada"[46]. Não sabemos se a sua peregrinação mística os levou também para Safed, mas, onde quer que fossem – nos informa a mesma fonte –, Natan "ensinava conhecimento às pessoas", isto é, pregava arrependimento, revelava aos homens seus segredos mais ocultos e dava-lhes *tiqun*. Durante essas viagens (algumas semanas, no máximo), eles se retiravam em conjunto e abriam os corações um ao outro em conversas íntimas que eram, de fato, um prolongado confronto espiritual entre Natan e Sabatai. Natan escuta a história da vida de Sabatai, suas doenças, aflições, sonhos e perseguições, e ajustava todos estes pormenores no quadro da Divindade e do cosmos que elaborara como resultado de sua visão apocalíptica. Foi, talvez, durante estas conversações que Natan embebeu alguns dos curiosos elementos "cristãos" em sua terminologia teológica. Onde e quando poderia o jovem erudito, que passou toda a sua vida estudando a casuística rabínica no seminário de R. Jacó Hagiz em Jerusalém, ter aprendido este estranho vocabulário? É certo que Jerusalém contava com inúmeras instituições

uma transformação lendária. Segundo carta de Gaza (ver supra, nota 42) Sabatai reagiu negativamente ao ser escolhido como messias. Via nisto um sonho sem significado (*idem*, p. 534).

45. Sasportas, pp. 3-4.

46. Haberman, p. 208.

cristãs – particularmente monastérios –, mas é difícil imaginar os caminhos pelos quais estas influências poderiam ter alcançado Natan. É possível, de outra parte, que Sabatai tenha escutado a história de Jesus durante suas andanças e que tenha mesmo meditado sobre a possibilidade de um misterioso liame entre Jesus e ele próprio. Algumas, de suas ações posteriores não deixam dúvida que foram moldadas em exemplos dos Evangelhos. A "fé" que o animava durante suas "estranhas ações" pode facilmente ter adquirido o caráter de um valor espiritual distinto, independente de quaisquer ações. Seu impulso inato no sentido de provocar assombro teria pleno escopo no fato de contar sua história a um ouvinte complacente e fascinado. A confissão autobiográfica encontraria um eco imediato na imaginação inflamável de um homem que também escutava vozes celestes e mantinha contato com espíritos abençoados, mas que, ao contrário de Sabatai, possuía o vigor intelectual de deduzir conseqüências de suas visões. Quanto mais Natan aprendia sobre a personalidade de Sabatai, mais ficava fascinado com ela, mas ainda assim Sabatai, não se rendia. Esta não era a cura que sua alma anelava.

Em 1665, pouco antes de Pentecostes, eles retornaram a Gaza[47]. Sabatai, que desfrutara longa trégua de seus acessos maníacos e terminara a sua peregrinação em companhia de Natan sem suscitar espanto ou atrair atenção, teve uma recaída de sua doença cíclica. Na véspera de Pentecostes, foi objeto de seus "inexplicáveis" acessos de melancolia, e ele "era como um homem doente cheio de angústia, porque foi incapaz de assistir à leitura" ritual da véspera de *shavuot* ao lado de Natan. (Sabatai parece ter-se hospedado na casa do Rabi Jacó S. Moisés Najara)[48]. Na ausência de Sabatai, e enquanto a assembléia entoava hinos, Natan, caiu em desmaio durante o qual, exortava cada um dos presentes a se arrepender, dizendo:

"Escutai a Natan, meu amado[49], a fim de agir conforme sua

47. A afirmação contida em uma carta de Gaza (ver, anteriormente, nota 42), segundo a qual Sabatai teria chegado a Gaza três dias após Pentecostes (*idem*, p. 534) é, obviamente, errônea.

48. Baruch de Arezzo (Freimann, pp. 46-47) apresenta pormenores puramente lendários sobre a recepção dada a Sabatai na sua chegada a Gaza.

49. O relato de Mahalalel Aleluia de Ancona, sobre o que Natan lhe dissera em 1668, encontra-se, agora, em nosso poder. Natan declarou ter sido, nessa ocasião, que Sabatai mudara seu nome de Abraão Natan para Benjamim Natan, como passou a ser consistentemente chamado em fontes posteriores. Ele disse que isto se deu porque Natan representava a tribo de Benjamin entre as Doze Tribos, cujas almas estavam misticamente presentes naquela noite; cf. minha comunicação publicada no *Harry Wolfson Anniversary Volume*, 1965, seção em hebraico, p. 234. É difícil dizer se isto era um lapso da memória de Natan ou uma informação conscientemente falsa de seu interlocutor. Ver, a seguir, nota 69 sobre a eleição das Doze Tribos. A mudança de nomes lembra o relato dos Evangelhos, de como Jesus mudou o nome do apóstolo Levi para Mateus.

50. Um dos heróis místicos do Zohar; aqui, evidentemente, uma alusão simbólica a Sabatai, talvez, uma referência a Zohar III, 47b.

51. Números 12,3, uma alusão à recusa de Sabatai em assumir a missão messiânica?

52. Por exemplo, Sasportas (p. 16), cujos informantes não sabiam se o acontecimento ocorrera em Pentecostes, 1665, ou na festa de Sucot, quatro meses mais tarde. O relato de Frances (*Tzvi Mudá*) é ainda mais confuso e lendário.

53. A epístola de Alkabets foi, primeiramente, publicada em *SHeLaH* (1648) de Isaías Horovitz, posteriormente incluída como introdução nas edições do *Magid Mesharim* de Karo; ver H. L. Gordon, *The Magid of Karo*, 1949, pp. 104-11 e Werblowsky, *José Karo*, pp. 19-21.

54. Sobre a *Yeshivá* de Pereira em Hebron, ver o artigo de A. Yaari na revista quadrimestral hebraica *Yerushalayim*, IV, 1952, pp. 185-202.

55. Meir Rofe encontrava-se em Livorno nos anos 1674-1678, podendo ter dado algumas informações a Baruch de Arezzo; este afirma, corretamente

palavra. Escutai a Sabatai, meu amado. Pois conheceis o louvor de Rabi Hamnuna, o Ancião[50], 'e o homem Moisés era um homem muito humilde' "[51]. A voz repetiu a mensagem três vezes. Os rabis ali reunidos não entenderam a referência a Sabatai Tzvi, perguntando a Natan, depois que ele se recuperou do transe, o significado desta profecia. Foi, então, que Natan se apresentou, pela primeira vez, com uma declaração pública messiânica: Sabatai Tzvi era digno de reinar sobre Israel. Os acontecimentos da vigília de *shavuot* deram lugar, posteriormente, a toda uma variedade de lendas, das quais algumas dizem que Sabatai estava presente na ocasião[52]. No entanto, os fatos essenciais são, razoavelmente, claros, e sua plausibilidade é aumentada por sua notável semelhança com muitos e bem conhecidos e atestados fenômenos *magídicos*, isto é, casos de vozes provenientes dos lábios de rabis cabalistas em estado de transe ou inconsciência. Uma descrição semelhante de Salomão Alkabets acerca de um acontecimento – também ocorrido na noite de Pentecostes – quando uma voz se pôs a falar pela boca de R. José Karo na presença de muitos irmãos, – apresenta uma analogia perfeita com o caso de Natan[53]. Entre os presentes em Gaza estava R. Meir b. Hiya Rofe, célebre estudioso que dirigia a *yeshivá* de Hebron, fundada por Abraão Pereira, o maior comerciante de Amsterdã[54]. Rofe tornou-se um dos mais entusiastas partidários rabínicos de Sabatai. Seu relato do canto entusiasmado dos membros da comunidade e da dança extática à qual se abandonara Natan, despojando-se gradualmente de suas vestimentas até desmaiar, é realista e convincente[55].

Sabatai recuperou-se dos ataques de melancolia e visitou Natan, que reafirmou e reiterou suas profecias anteriores. Neste ínterim, um forte laço de interação e influência recíproca começou a firmar-se entre ambos os homens e a profecia persuasiva de Natan começou a arraigar-se na alma angustiada de Sabatai. Algo principara a mover-se dentro de Sabatai, embora seja difícil ser preciso a seu respeito. Sabemos, porém, graças às memórias de Laniado, como as coisas se afiguravam ao próprio Sabatai três meses mais tarde. Natan, segundo disse Sabatai a Laniado, desfalecera e uma "voz saía de sua boca dizendo [Os 6,2] 'Depois de dois dias ele revigorará; ao terceiro dia nos levantará e viveremos diante dele' "[56]. Sabatai pode ter começado a interrogar-se sobre o significado deste versículo e talvez haja até pensado na interpretação cristã que nele via uma alusão à ressurreição do messias[57]. Ele, no entanto,

entendeu que a letra *n*, que aparecia nas [duas] palavras [hebraicas] *yehayenu* ("nos revigorará") e *yeqimenu* ("nos levantará") estava pontuado[58], porque *n* indica *nistar* ("oculto", "ausente" [o termo gramatical para a "terceira pessoa"]), significando que Deus iria revigorá-*lo* e levantá-*lo*. Não se deve compreender [o versículo] no sentido literal, isto é, que os locutores – na primeira pessoa do plural – seriam revigorados mas uma terceira pessoa no singular que este indivíduo, no singular seria revivido. Assim Nosso Senhor entendeu este versículo, saindo, em seguida, sem dizer nenhuma outra palavra[59].

A interpretação de Sabatai ao versículo parece indicar que alguns ecos da exegese cristã se alojarram em seu peito. De fato, "no terceiro dia após a proclamação do profeta Natan, a iluminação e o espírito santo retornaram, com força redobrada, ao

(Freimann, p. 47), que Sabatai não estava presente na vigília de *shavuot*. Um certo número (24) de cartas autógrafas de conteúdo sabataísta e escritas por Rofe estão preservadas no Museu Britânico (Or. 9165) e foram publicadas por Tishby em *Sefunot*, III-IV, 1960, pp. 71-130. É curioso que Baruch de Arezzo tenha tomado o nome de Rofe (originariamente, del Medico?) como um título profissional e o haja apresentado como médico. O incidente relatado a este propósito não é muito convincente: Natan desmaiara em seu êxtase profético e R. Meir "sentiu-lhe o pulso como fazem os médicos, declarando não haver vida nele. Em seguida, cobriram seu rosto, como se faz com os mortos: logo depois, ouviu-se uma voz baixa e eles levantaram o véu e eis que uma voz saía da sua boca enquanto os lábios não se moviam".

56. *Zion*, VII, 1942, p. 191.

57. Contra o sentido literal do texto, no qual o objeto do verbo "reviver" está na primeira pessoa do plural.

58. Isto é, tinha um *dagesh forte*, o signo gramatical que indica a duplicação de uma consoante. No texto massorético, o *N* das duas palavras não recebe *dagesh*.

59. *Zion*, VII, *loc. cit.* Sabatai, portanto, teria estado presente.

Nosso Senhor e seu espírito foi revivificado [...], pois, desde o exorcismo já mencionado, seu espírito estava [como morto] dentro dele. Mas agora, no terceiro dia após a profecia de Natan, seu espírito foi renovado e Nosso Senhor possuía uma [nova] força".

O significado deste testemunho é evidente. Com o novo acesso maníaco[60], tudo o que nos meses anteriores permanecera oculto e reprimido em seu coração irrompeu. Por fim, ele não estava mais só, nem era um lamentável objeto de escárnio. Com este célebre homem de Deus a seu lado, seu sonho messiânico poderia exprimir-se com uma força redobrada. A semente plantada por Natan, nas semanas precedentes, com argumentos e persuasiva insistência germinara e aguardava o devido momento para florescer e frutificar. Um dos resultados deste longo processo inconsciente era uma fé revigorada e confiança em si próprio. Por fim, Sabatai anunciou-se, durante a oração, com seu título bíblico favorito como "o ungido do Deus de Jacó, *Meshiah Elohey Yaaqov*".

Segundo Laniado, estes acontecimentos ocorreram entre 14 e 17 do mês de Sivan (28 e 31 de maio de 1665). O início do movimento sabataísta pode, assim, ser formalmente datado em 31 de maio de 1665, o dia em que Sabatai, pela primeira vez, se proclamou messias. A data é, de fato, comemorada no calendário ritual sabataísta. Um manuscrito do final do século XVII indica "17 de Sivan, o dia no qual o reinado de AMIRAH começou a crescer em Gaza". Em outro manuscrito da mesma época aproximadamente, o dia 17 foi trocado por 15 que, por sua vez, veio a ser alterado, mais tarde para 14[61] (embora esta última data possa referir-se ao início do período de três dias entre 14 e 17 de Sivan). De qualquer modo, a descrição da proclamação messiânica de Sabatai como "o início do crescimento do reino" parece ser uma correta apreciação dos acontecimentos.

Há, contudo, uma séria dificuldade, sugerindo uma possível confusão nestes relatos de duas séries de datas e acontecimentos. Laniado não faz nenhuma menção à proclamação messiânica e ao "crescimento do reino". Sua história relata a regeneração do

60. A carta enviada de Gaza a Alepo (ver supra, nota 42), p. 534, também menciona o retorno da iluminação, mas ela o situa uma semana mais tarde.

61. 17 de Sivan: o Manuscrito de Nova York, a partir do qual Freimann (p. 95) publicou a lista de festas sabataístas; 15 de Sivan: MS. Adler 493, que omite, contudo, as importantes palavras "em Gaza"; 14 de Sivan: Emden, p. 75 (onde se omite toda a "etiologia", subsistindo apenas a palavra *semah* ("crescimento" ou "ramo") e o calendário de festas dos Dönmeh, que não mais conhecia o significado da festa (ver Galanté, p. 47).

espírito de Sabatai e sua renovada iluminação como se isto fosse tudo o que aconteceu naquela data. De outro lado, o dia 17 do mês de Tamuz aparece no calendário supramencionado como "o primeiro dia da iluminação e da regeneração do espírito e da luz de AMIRAH"[62] – o que parece referir-se aos mesmos eventos atribuídos antes a 17 de Sivan. É altamente improvável, embora não impossível, que acontecimentos tão similiares tivessem ocorrido[63] com quatro semanas de intervalo. Em duas cartas escritas em 1666, Sabatai refere-se a 17 de Tamuz como "o dia da regeneração de meu espírito e minha luz"[64]. A importância desta data para Sabatai conecta-se com sua ab-rogação do jejum de 17 de Tamuz e sua proclamação deste dia como um feriado[65]. Uma alusão, no mesmo sentido, encontra-se em Laniado, ao relatar que, após o retorno de sua iluminação, Sabatai sugeriu que doze homens o acompanhassem a Jerusalém, a fim de fazer um sacrifício no local do Templo. Uma carta escrita em julho de 1665, em Gaza, menciona, contudo, que ele levou "cerca de quarenta homens com ele" para se dirigir a Jerusalém, e os autores atestam ter participado desta "viagem maravilhosa", cheia de sinais extraordinários e eventos miraculosos[66]. A associação entre os sucessos de 17 de Tamuz e o Templo parece apontar para o jejum de 17 de Tamuz, data em que tradicionalmente se comemora a queda de Jerusalém. Na falta de outras provas, não pode haver certeza sobre este ponto. Provavelmente tudo ocorreu em 17 de Sivan (como indicam as memórias de Laniado) ou, então, os acontecimentos que ocorreram parcialmente em 17 de Sivan e 17 de Tamuz foram fundidos por Laniado naquela data. Cartas provenientes do Egito indicam que, após a profecia de Natan de Pentecostes em 1665, os rabis de Gaza e Jerusalém[67] renderam honra

62. Assim, dois bons manuscritos do século XVII. As corrupções que figuram em manuscritos posteriores (por exemplo, *horato*, "sua concepção" por *haratho* "sua iluminação") induziram inúmeros autores a erro; ver supra, cap. 2, nota 3.

63. Assim Tishby (nota em Sasportas, p. 78), sugerindo que 17 de Tamuz se refere a algum acontecimento em 1666 e não a 1665 e os acontecimentos renarrados por Laniado.

64. Sasportas, pp. 78, 130. O último texto menciona 23 ou 24 de Tamuz como "o oitavo dia desde a regeneração de meu espírito e de minha alma ocorrida em 17 de Tamuz".

65. Supondo que ele ainda se encontrava em Gaza em 17 de Tamuz, o que é muito duvidoso; ver infra pp. 231-232. A maneira pela qual a data (o dia 17) é escrita em hebraico permite também a leitura "dia de feriado".

66. *Kiriat Sefer*, XXXIII, 1958, p. 534.

67. Cf. carta de Gaza a Alepo (*idem*): "Em Jerusalém, todos se curvaram diante dele".

especial a Sabatai que "andava de um lado para o outro como rei na cidade de Gaza, montado num cavalo com um homem andando à sua frente, mas ninguém sabia qual sua intenção com isso"[68]. Embora Laniado não mencione o episódio, parece que Sabatai, de fato, se proclamava nas ruas de Gaza como rei de Israel, antes de subir a Jerusalém.

O relato de Laniado acerca do ocorrido no dia da "regeneração do espírito e da luz" lembra outras descrições das fases maníacas de Sabatai, e os pormenores parecem essencialmente verdadeiros, mesmo que não possam ser todos confirmados. Sabatai portava-se com majestade: ele era "mais alto do que qualquer homem do povo" e o sua face brilhava com grande intensidade. Toda a comunidade reuniu-se na sinagoga, passando muitas horas ao redor de Sabatai, cujo semblante brilhava tão radiosamente que todos tremiam com grande temor. As "estranhas ações" recomeçaram seguindo o padrão costumeiro: durante a mesma reunião na sinagoga, Sabatai escolheu doze eruditos rabínicos de Gaza, para representar as doze tribos[69]. A analogia com o relato do Evangelho da escolha dos doze apóstolos vem à mente, embora, por certo, a idéia de uma representação simbólica de Israel por doze discípulos ou fiéis possa ter ocorrido a Sabatai espontaneamente, sem nenhuma influência exterior, como foi o caso de Jesus. A seguir, Sabatai ordenou que fosse recitada a bênção sacerdotal durante o ofício vespertino, não apenas por sacerdotes, mas também por três judeus não sacerdotes. Daí por diante, o hábito de decretar estranhas mudanças da liturgia e de costumes religiosos, assim como fazer convocações bizarras persistiu ao longo de sua carreira. Mas quando ele se encontrava em estado de iluminação, ninguém pensava em desobedecer-lhe.

II. O APOCALIPSE *A VISÃO DE R. ABRAÃO*

O grande despertar messiânico começou em 17 de Sivan. Um profeta e um rei surgiram em Israel, mas o povo somente aceitou

68. Haberman, p. 208.

69. A eleição das Doze Tribos é também mencionada por Natan (carta enviada a Alepo por volta do fim de 1666; ver Coenen, p. 101) e na "História de Sabatai Tzvi" publicada por N. Brüll a partir de um antigo manuscrito. O autor italiano (provavelmente R. Samson Bacchi, ver cap. 4) parece ter visto documentos que confirmam o relato de Laniado, pois relata "segundo o que ouvi, e [também] vi em documento escritos", Sabatai começou a seguir os maus caminhos em Gaza, quando apontou doze homens como representantes das Doze

o rei porque o profeta confirmou seu reino. É a partir desta combinação particular que se compreende o impulso dos acontecimentos iniciais.

Durante as peregrinações pela Terra Santa e em conversas em Gaza, Sabatai e Natan discutiram dois de seus problemas mais cruciais. Sabatai explicara a Natan seu direito de transgredir a Lei e mesmo de ordenar a outros a assim proceder, em virtude de uma dispensa especial. Em uma carta posterior, Natan relata que, em várias ocasiões, Sabatai havia citado o versículo 31,36 a este respeito: "Se estas ordenações partirem de minha frente, diz o Senhor, deixará também a semente de Israel de ser uma nação diante de mim para sempre". "Para sempre", explicava Sabatai, significa que estas ordenações não partiriam, mas que poderiam partir temporariamente[70]. É claro que o problema de justificar seus "atos estranhos" o atormentava muito, mas ele não foi capaz de chegar a uma resposta mais original do que o tradicional conceito talmúdico de *horaat shaa*, uma dispensa especial a fim de atender às exigências do momento. Jamais atingiu, mesmo remotamente, as profundas captações e formulações alcançadas em última instância por seu profeta. Durante as semanas de conversas íntimas, ele revelara a Natan os seus pensamentos mais interiores sobre outros assuntos que o atormentavam: o "Mistério da Divindade". Tinha consciência de uma relação muito especial e estreita entre ele e o "Deus de sua Fé", e já nesta época parecia existir um elemento de autodeificação, ou identificação com algum princípio divino, no entendimento de seu caráter messiânico. É muito possível que as experiências extáticas vivenciadas nas fases maníacas e, talvez, alguns vagos ecos de doutrinas cristãs tenham desempenhado um papel no processo que produziu esta identificação e coloriu sua experiência particular.

Além da carta de Natan acima mencionada, escrita oito anos após os acontecimentos nela descritos, possuímos um testemunho dos mais extraordinários acerca do relacionamento espiritual entre os dois homens naquela época. Pouco tempo antes da proclamação de Sabatai como rei de Israel, houve, em Gaza, um acontecimento que constituía o primeiro de uma longa série de pseu-

Tribos". Segundo uma carta da coleção Hottinger em Zurique, vol. XXX, fol. 349b, crentes de Constantinopla esperaram que Natan chegasse no verão de 1666 "acompanhado por doze rabis". Ver também nota 49, supra.

70. De uma carta de Natan, publicada em *Qobets al Yad*, VI, Nova Série, parte II, 1966, p. 433. Como a carta foi escrita por volta de 1673-1674, pode refletir conversas posteriores, mas nada exclui a possibilidade de terem elas ocorrido quando ambos estavam juntos na Palestina.

do-epígrafos messiânicos. Este espécime de literatura sabataísta iniciou-se na primavera de 1665, aparentemente entre o retorno de Sabatai a Gaza e o "crescimento do reino" no final de maio (cf. nota 75, adiante), quando Natan "descobriu" uma página de um apocalipse, alegadamente antigo. A linguagem e a imagística simbólica não deixam dúvida de que foi composto pelo próprio Natan. Algumas sentenças estão escritas em prosa parcialmente rimada. O documento pretende relatar a visão de um certo R. Abraão, "um grande sábio que viveu na época de R. Judá, o Piedoso como [*ca.* 1200, na Alemanha] [...], e que viveu como recluso durante quarenta anos, alimentando-se em estado de pureza [ritual] e jamais vendo alguém. Em cada lua nova, ia à sinagoga e então uma cortina era estendida entre ele e a congregação de modo que ele não visse ninguém, e expunha os mistérios da Torá. Após quarenta anos, teve a seguinte visão", que merece ser citada integralmente[71]:

> E eu, Abraão, após ter permanecido quarenta anos encerrado, lamentando o poder do grande dragão que repousa no meio de seus rios [indagando] quanto tempo, ainda, durará antes do fim dessas coisas extraordinárias [cf. Daniel 12,6], quando eis que a voz de minha amada[72] bateu [dizendo], "Eis que um filho nascerá para Mordecai Tzvi no ano 5386 [1626] e será chamado Sabatai Tzvi. Ele subjugará o grande dragão, e há de tirar a força da serpente tortuosa e da serpente mordente, e ele será o verdadeiro messias. Ele partirá para a guerra sem mãos [isto é, sem armas], [até chegar o final dos tempos]. Seu reino será estabelecido para sempre, e não haverá, além dele, outro redentor para Israel. Ergue-te e ouve o poder deste homem, conquanto seja pobre e magro. [Ele é] meu amado, como a menina de meus olhos e o fundo de meu coração [...] [Seguem-se alguns trocadilhos cabalísticos intraduzíveis, que implicam em referência a Moisés, o primeiro salvador] e ele se sentará no meu trono, "pois sua mão [está] sobre o trono do Senhor [cf. Êxodo 17,6].
>
> E ainda me interrogava acerca desta visão e eis que um homem estava parado diante de mim, sua aparência era de cobre polido a partir de onde se afiguram estar os seus rins até embaixo, e ele tinha um brilho de fogo à sua volta. E dos rins para cima tinha a aparência de bdélio e era como o corpo do céu em sua claridade. Ele gritou com força: "Solte os nós [das forças demoníacas] e faça guerra [contra elas] e prepare um refúgio[73], pois não há provisões". E caí em

71. A tradução baseia-se no texto que apresentei em *Be Iqvot Mashiah*, pp. 59-61; cf. também o texto em Sasportas, pp. 157-160.

72. A expressão, retirada dos *Cânticos dos Cânticos*, foi utilizado aparentemente pela primeira vez por José Karo e retomada, posteriormente, por outros autores, para descrever o fenômeno carismático da "fala automática", isto é, "a voz de um *MAGID* celeste".

73. Ou um "barco" (*arba*), talvez uma alusão à Arca de Noé. Tishby (nota a Sasportas, p. 158) prefere a leitura *arka*; parece que a frase é intencionalmente obscura.

profundo sono e eis que o horror de uma treva profunda alastrou-se sobre a terra do Egito. E vieram um furão e um camaleão[74] e trouxeram uma grande luz, "a luz da dissimulação de sua força". E eis que havia um homem do tamanho de um cúbito quadrado, a barba de um cúbito de comprimento e o membro viril de um cúbito e um palmo[75]. Segurava um martelo na mão e demolia uma grande montanha de dez vezes cento e vinte milhas. E o homem subiu na montanha, onde havia um fosso que atingia o sopé e ali ele caiu[76]. E ele [o homem parecendo cobre polido] disse-me: "Não te aflijas [pela queda do messias] pois tu verás o poder deste homem". Mas eu não pude mais conter meu pesar e tombei em profundo sono, e não tive mais visões por um mês até que o homem impressionante voltou e me disse: "Meu filho, quão grande é teu poder, pois te revelo coisas desconhecidas dos anjos[77]. E, agora, escreve a visão e esconde-a num recipiente de argila, a fim de preservá-la por muito tempo. Saiba que o homem de quem falei se esforçará para conhecer a fé celestial[78] e Habacuque profetizou a seu respeito: 'o justo viverá por sua fé' "[79]. Pois, por um longo período, Israel servirá "sem o verdadeiro Deus"[80], mas ele restabelecerá a coroa em sua glória pristina. Seus contemporâneos se erguerão contra ele com censuras e blasfêmias – formam a "multidão mesclada" [cf. Êxodo 12,38], os filhos de Lilit, a "membrana do fígado"[81], os dirigentes e rabis da geração. Ele fará prodígios e coisas espantosas[82] e sofrerá voluntariamente o martírio para cumprir a vontade de seu Criador.

Seja honrada a memória do homem chamado Isaac, que lhe ensinará os caminhos do serviço divino [cf. supra, p. 136]. Da idade de cinco a seis anos, ele fará de si algo como um boi carregando o jugo e um asno levando o fardo para servir a Deus. Quando tiver seis anos, a Shekhiná, que se nos revelou, aparecer-lhe-á em sonho sob a forma de uma chama, e causará um queimor em suas partes genitais. Depois, sonhos o perturbarão gravemente e ele não os contará a ninguém. E os filhos da prostituição[83] o atacarão, a fim de fazê-lo tropeçar e nele, baterão, mas ele não os ouvirá. São os filhos de Naamá, flagelos dos filhos dos homens, que o perseguirão a fim de desviá-lo.

Podemos extrair duas conclusões deste texto. O autor leu e ficou impressionado com as visões de Salomão Molkho[84]. Em seu

74. Cf. Lev 11,30. No manuscrito Adler 494, acrescenta-se: "e um lagarto"; os animais impuros são, evidentemente, representantes simbólicas da *qelipá*.

75. Esta descrição baseia-se na descrição pejorativa do Faraó feita no Talmud (*B. Moed Qatan*, 18a). No simbolismo paradoxal de Natan, o messias é o verdadeiro Faraó; ver infra, pp. 286-287.

76. Uma referência óbvia aos altos e baixos de Sabatai, fases de exaltação e "quedas" no abismo e prisão das *qelipot*.

77. Cf. Marcos 13,32, "ninguém o sabe, nem mesmo os anjos do céu".

78. Referência ao "Mistério da Divindade" de Sabatai.

79. Hab 2,4. As iniciais da palavra hebraica formam a palavra *tzvi*.

80. II Crônicas 15,3, o versículo favorito dos autores sabataístas.

81. Segundo Levítico 3,4. A descrição destes dirigentes maus é retirada do Zohar (*Raya Mehemna* e *Tiqunin*); ver supra p. 11 e Zohar III, 124b.

82. Uma referência às estranhas ações de Sabatai.

83. Demônios nascidos das poluções noturnas; ver Zohar III, 67b e ss. e supra, p. 11.

84. Isto já foi observado por D. Kahana, *Toledot ha-Mequbalim*, vol. I, p. 71.

apocalipse descreve a vida e aventuras de Sabatai Tzvi, tal como as entedeu então, numa linguagem simbólica que muito deve à imaginística de Molkho e de uma maneira que combina sua própria visão apocalípticae ainformação biográfica obtida de e a respeito de Sabatai. Em segundo lugar, é evidente que a figura do messias foi replasmada num molde cabalmente cabalístico. Neste contexto, ela ainda não entra em contradição explícita com a imagem tradicional, mas o messias da *Visão* foi claramente elaborado não tanto para ajustar-se às das lendas antigas, quanto a uma experiência pessoal concreta. O apocalipse é uma tentativa de explicar o mistério, bem como a personalidade real de um messias concreto. O salvador não aparecerá à testa de um exército para travar as guerras messiânicas; ele virá "sem mãos" e destituído de força militar. Sua guerra real será contra os poderes demoníacos da *qelipá*, e ela será travada, basicamente, nos níveis espirituais internos do cosmos, embora possa manifestar-se eventualmente no nível material. O messias luta nas profundezas de sua alma, para extrair as centelhas de luz divina do abraço da *qelipá*. Daí, também, a explicação para seus sofrimentos. Ele vencerá o Faraó, o grande dragão: mas ele próprio é também o verdadeiro Faraó e a "serpente santa". Ele está engajado em um combate com o próprio princípio que constitui sua fonte metafísica, subjugando-o, mas, às vezes, sendo subjugado por ele e caindo num abismo profundo. A tarefa última do messias aparentemente não consiste apenas na derrota e aniquilação do poder, mas também em sua elevação até a esfera da santidade, isto é, no *tiqun* da *qelipá*. Os atos "extraordinários e surpreendentes" que, segundo o apocalipse, o messias teria de cometer (e que, de fato, ele já realizara), correspondiam às "estranhas ações" pelas quais as transgressões eram santificadas e as *qelipot* transformadas e consagradas até sua raiz; simbolizam a transformação de valores inerentes à tarefa messiânica. O messias da *Visão* não é uma figura pálida e abstrata como a da Cabala luriânica, mas sim algo de definido e pessoal. É extraída da vida – e de uma vida bem peculiar e paradoxal. O autor do apocalipse apenas interpretou as feições contraditórias de sua experiência concreta do messias em termos metafísicos de uma missão messiânica.

Este texto curto não faz menção alguma ao processo geral de *tiqun* a que, supostamente, todos devem submeter-se. É possível que Natan tomasse isto como pressuposto, embora tenha se referido ao assunto de maneira mais explícita em escritos posteriores. Naquele momento, porém, tudo era toldado por seu novo modo de ver a natureza da redenção, provavelmente originário de sua

grande visão. É evidente, a partir do texto do apocalipse, que seu autor não apenas conhecia a vida interior de Sabatai e a "fé" que a ele fora revelada pelo "Deus da fé", mas também tinha consciência da postura dos rabis em relação a ele. Há grande amargura nas palavras de Natan. Ele adota a linguagem extremada de *Raya Mehemna* do Zohar, mas com uma diferença significativa. O escritor zoharico utilizava as expressões tipológicas como "multidão mesclada" e "filhos de Lilit" para designar os dirigentes e os ricos de sua geração, mas possivelmente também os eruditos que se apegavam ao ensinamento exotérico tradicional e rejeitavam o esoterismo cabalístico. Neste apocalipse tal terminologia adquire um novo significado. A "multidão mesclada" são os que negam o messias e o perseguem por suas "ações surpreendentes", cuja luz oculta não compreendem. Há uma clara analogia entre os "filhos de Lilit" deste apocalipse e os "filhos de Satã" do quarto Evangelho, isto é, os líderes dos judeus que rejeitaram o messias. Lembramos que, aos olhos de Natan, "os dirigentes e rabis da geração" também fazem parte da "multidão mesclada". Isto sugere que a violência e a aspereza características das polêmicas posteriores entre os crentes sabataístas e os "infiéis" são mais do que um resultado do curso dos acontecimentos em 1666. Elas radicam no desdém reservado, desde o início, pelos fundadores do movimento, verdadeiros *spirituales*, à turba carnal que não podia compreender a luz espiritual. O ressentimento de Natan provavelmente ecoa a amargura dos sentimentos de Sabatai ao contar a história de sua vida. A indignação de Natan dificilmente se deveria a qualquer de suas experiências pessoais. Ele não realizara "ações estranhas", apenas interpretara as de uma outra pessoa. Ao descobrir a chave para entendê-las, novos mundos se abriram a seus olhos, mas ele se recusara, firmemente, a aplicar a si mesmo o que julgara válido para a conduta do messias. Permaneceu um judeu meticulosamente observante, sem que jamais tenham sido levantadas contra ele quaisquer reclamações por este motivo, conquanto numerosas e graves fossem as acusações contra ele em outros pontos[85]. O profeta interpretava as ações do messias; ele não as imitava.

85. De la Croix afirma que Natan foi perseguido pelos rabinos de Jerusalém (p. 289; também p. 293; decidiram matá-lo, mas revogaram a decisão após a descoberta da *Visão de Abraão*), mas todos estes pormenores são pura lenda. De la Croix ou confundiu informações exatas recebidas ou se baseou em dados fictícios chegados de Constantinopla. De qualquer modo, ele atribuiu a perseguição contra Natan à sua atividade como "falso profeta" que poderia pôr em perigo a comunidade judaica e não à transgressão da lei.

Havíamos argumentado que se inferia logicamente a autoria do apocalipse por parte de Natan. Testemunhos contraditórios acerca da descoberta do documento corroboram nossa hipótese. Todos esses relatos podem ser referidos em sua origem a Natan ou a seus amigos e todos concordam num ponto: o apocalipse foi descoberto por Natan e por ninguém mais. A lenda que atribuiu o apocalipse a Abraão Yakhini foi habilmente desmontada por S. Rosanes[86]. Também conhecemos, agora, a origem deste erro; ele nasceu de uma confusão na memória de Sasportas, que deixou de confrotar sua história com os documentos de seu arquivo[87]. Assim, a lenda de Yakhini passou, via Jacó Emden, para a literatura subseqüente.

Sasportas jamais compreendera a importância deste apocalipse; de fato, faltou-lhe o conhecimento de seu fundo para que pudesse entendê-lo. Ele não conhecia as oscilações psíquicas de Sabatai ou – se as conhecia – não lhes prestou atenção; era um juiz rabínico e não um psicólogo. Se Sabatai era culpado de maus feitos, pouco lhe importava por que os cometera. A loucura e a imbecilidade não eram, a seu ver, justificativas, e daí a pouca atenção prestada por ele a detalhes aos quais atribuiríamos grande importância. O seu comentário sobre o apocalipse foi: "Uma versão melhor simplesmente afirma que o livro era uma revelação celestial que misturava o absurdo à heresia". Em outro lugar, rejeita a *Visão* como "contos para amedrontar crianças".

Os diferentes relatos sobre a descoberta da misteriosa folha, assim como do livro do qual ela supostamente provinha, são conflitantes[88]. A melhor versão diz simplesmente que o livro foi revelação divina a Natan, que, então, o teria copiado. Todas as outras

86. Rosanes, *op. cit.*, IV, pp. 411, 437. Rosanes não conseguiu explicar a origem desta teoria fantasiosa e a questão só se resolveu com a publicação do texto completo do *Tsitsat Nobel Tzvi* de Sasportas, por Tishby.

87. Sasportas (p. 207) cita uma carta de Adrianópolis, segundo a qual Sabatai teria amaldiçoado, publicamente, a Natan, porque este o enganara com a falsa *Visão*. Ele amaldiçoou, igualmente, a Yakhini por "suas mentiras e falsidades". Quando Sasportas redigiu o texto (p. 157) deixou de olhar mais uma vez a carta (reproduzida corretamente na p. 207) do seu arquivo, confiando em sua memória. Por isto, atribuiu a Yakhini o que sua fonte explicitamente dizia de Natan, iniciando-se, assim, a carreira literária de Yakhini como o vilão da história, desde Emden (p. 38) e o anônimo *Meoraot Tzvi* até o *Messias de Esmirna*, de J. Kastein.

88. Discuti as diferentes versões em *Be Iqvot Mashiah*, pp. 54-56: 1) Segundo R. Hosea Nantawa, de Alexandria, Natan encontrou a profecia em um volume da "Grande Sabedoria de Salomão" (Sasportas, p. 157). 2) Natan contou a Pinheiro ter recebido uma ordem (do profeta Elias?) para se dirigir a determinado lugar e encontrar um livro (Freimann, p. 95). 3) Uma das primeiras cartas do Egito (Haberman, p. 207) vincula a descoberta da *Visão* ao início da atividade

versões são elaborações e embelezamentos da primeira. Natan escreve em sua carta de 1673-1674: "Um livro manuscrito foi-me revelado, contendo o nome do Salvador, e de seu pai, bem como o ano de seu nascimento. E muitas coisas que ele faria foram ali consignadas, mas de forma obscura e misteriosa, de modo que eu as ocultei até o tempo indicado"[89]. O testemunho sugere ter Natan escrito "profecias" reais sobre o messias, porém, as suprimiu e apresentou apenas o apocalipse, que era efetivamente uma profecia acerca do evento. Sabe-se que Natan escreveu mais de um apocalipse. Seu pai declarou em 1667 que o filho havia recebido dois outros livros por revelação celestial[90]. É impossível dizer se ele escrevia essas obras com plena consciência como pseudo-epí-

profética de Natan: Elias apareceu a Natan e lhe ordenou que buscasse um livro que se encontrava em algum canto da sinagoga de Gaza. Cavando no local indicado, Natan descobriu uma caverna onde achou o livro, levou-o para casa, leu-o e começou a profetizar. 4) O apóstolo sabataísta Matatias Bloch Ashkenazi cita o "livro de Abraão que [Natan] descobrira na caverna do profeta Samuel", isto é, nas vizinhanças de Jerusalém e não em Gaza (é de se notar que a passagem citada por Matatias Bloch não ocorre em nosso texto da *Visão* mas no comentário a seu respeito, ver *Zion*, VII, 1942, p. 193). Uma estranha história sobre a visita de Sabatai e seus companheiros à Tumba de Samuel é relatada no "Testemunho" de Moisés (b. Isaac) b. Habib (Emden, p. 53). 5); De la Croix, p. 293, conta uma história confusa, segundo a qual Sabatai, acompanhado de um certo número de rabis descrentes, visitara vários sepulcros antigos, um dos quais se abriu por ordem sua; ali cavou e encontrou um recipiente de barro, que continha um livro escrito em pergaminho, com os dizeres "deverá nascer um filho para Mordecai Tzvi, e ele é o messias de Israel". 6) A história de Cuenque é bastante diferente; Natan disse a Sabatai haver recebido de Elias um livro que continha a história do mundo, desde Sabatai até o fim do sexto milênio. Sabatai ordenou-lhe trazer o livro, do qual rasgou a primeira página (permitindo que fosse lida e copiada); quanto ao restante do livro, ordenou que fosse enterrado no cemitério (Emden, p. 38). Referências ao ocultamento do livro ocorrem em muitas outras fontes, por exemplo, MS. Halberstamm, 40, escrito em Jerusalém por volta do fim do século XVII (isto é, em proximidade temporal e espacial a Cuenque). O MS. de Nova York, editado por Freimann (p. 99), também faz menção a um livro santo revelado a Natan que "somente o mostrou a seu pai. Aos companheiros, permitiu copiar esta [única parte], nada mais [...] E o santo R. Natan possui dois outros livros que ele recebeu do céu". Este texto foi escrito no verão de 1667, já que a cópia começava com as palavras: "Quarta-feira, 7 de Tamuz, uma carta escrita em Ofen [isto é, Buda] em 1º de Tamuz chegou aqui [na Itália]". 7 de Tamuz caiu numa quarta-feira no verão de 1667. A carta de Adrianópolis, publicada por Sasportas (p. 207), afirma que Sabatai teria dito, após sua apostasia, que Natan havia encontrado um antigo manuscrito sobre a redenção messiânica, do qual apagou o nome do messias e o substituiu pelo de Sabatai. Mas este testemunho carece de credibilidade.

89. *Zion*, III, 1938, p. 229; também o caderno sabataísta da Universidade de Colúmbia, fol. 18b. Ver, também, a nota precedente sobre a dissimulação de certas partes da *Visão*.

90. Cf. a carta de Buda, citada no final da nota 88.

grafos místicos, ou em estado de êxtase, quando se sentia mais copista do que autor. Há muitas fases psicológicas intermediárias entre uma falsificação intencional e uma composição em estado de êxtase ou transe. O comportamento de Natan, assim como seus escritos teológicos sugerem que ele acreditava sinceramente no caráter revelado de suas mensagens e doutrinas e apoiam o pressuposto de que ele não se encontrava em estado de consciência normal ao compor as revelações celestiais[91]. Felizmente, possuímos um outro documento que é de considerável relevancia para a questão. Em 1666, antes da apostasia de Sabatai, Natan escreveu um comentário com uma interpretação de cada palavra do apocalipse no mais puro estilo cabalístico. Com muita freqüência o significado do texto é torcido em sentido de seu exato oposto[92]. O estilo do comentário é forçado e destituído do ardor poético e imagística peculiares à *Visão*; de fato, trata-se de uma composição intencional, a mais artificial possível. Mas, em última análise, o problema dos estados mentais de Natan ao escrever o texto não tem importância. Resta o fato de que a *Visão* é uma falsificação literária, conquanto talvez preferíssemos chamá-lo de "pseudo-epígrafo" a fim de evitar o opróbrio moral associado àquele termo. A pseudo-epígrafia constitui uma categoria bem conhecida na história da literatura religiosa, existindo, em todas as épocas, autores que produziram obras supostamente escritas ou inspiradas por celebridades antigas. Não há nenhuma razão de reservar apenas ao movimento sabataísta a condenação moral, quando a literatura judaica está bastante familiarizada com este tipo de obra. Praticamente, todos os *midrashim* apocalípticos pertencem a este gênero. Certos fatores de ordem psicológica também podem ter operados levando os visionários a preferir o anonimato de um disfarce literário à asserção pública de direitos de propriedade individual sobre suas revelações. De fato, havia leitores que tinham plena consciência desta situação, sem que sua fé na mensagem do apocalipse diminuísse. Assim, José Almosnino, rabino de Belgrado, amigo e antigo companheiro de Natan no colégio de R. Jacó Hagiz, que copiou de próprio punho "uma oração enviada de Gaza pelo cabalista Natan Benjamin"[93], segui-

91. A afirmação de Cuenque de que o rolo fora escrito "com escrita antiga e em papel gasto pelo tempo" (Emden, p. 38) pertence à parte lendária da história.

92. Por exemplo, a interpretação da subida à montanha e a queda no fosso. Publiquei a parte subsistente do comentário em *Be Iqvot Mashiah*, pp. 61-65.

93. MS. Oxford, Neubauer, 1777.

da imediatamente pela "visão que o supramencionado cabalista havia tido". É evidente que Almosnino sabia da identidade entre Natan e R. Abraão, o Recluso, sem por isso rejeitar o valor religioso dos textos.

Almosnino tinha razão, pois o apocalipse alude obliquamente ao nome de seu autor, que era completo Abraão Natan. O nome aparece sob esta forma nas primeiras cartas escritas no Egito sobre o movimento sabataísta, assim como na própria assinatura de Natan, até o verão de 1665, quando ele o alterou para Natan Benjamin ou Benjamin Natan[94]. O apocalipse parece apresentar um elemento de projeção inconsciente ou semiconsciente. Abraão Natan ve-se no papel de R. Abraão, do século XII, que contempla numa visão aquilo que ele mesmo há pouco acabara de saber, em parte numa experiência profética, e em parte em conversas com Sabatai Tzvi. Os relatos[95] segundo as quais o despertar de Natan ocorreu após a descoberta do apocalipse são dificilmente críveis, enquanto a versão de Natan é, psicológica e cronologicamente, convincente. Escrevendo o apocalipse sob o impulso da experiência profética e da visão da *merkavá*, apoiou-se em dados reais e próximos mais do que em lembranças antigas ou impressões remotas. Os pormenores das tentações sexuais de Sabatai, por exemplo, são de natureza tal que dificilmente seriam confiados por este a um desconhecido jovem de Jerusalém. Os diálogos visionários de Natan com os seres angelicais re-ecoam as conversas com Sabatai e as cândidas confissões deste. O apocalipse é o produto da luta de Natan com um messias que recusava a missão a ele confiada por seu profeta. A partir do final do ano 1665, o texto do apocalipse foi freqüentemente incluído em cartas para a Europa, tornando-se amplamente conhecido.

III. SABATAI TZVI EM GAZA E SUA EXCOMUNHÃO PELOS RABINOS DE JERUSALÉM

Sabatai Tzvi revelou-se como o messias em maio de 1665. A proclamação desencadeou uma reação em cadeia e os acontecimentos sucederam-se rapidamente. Os primeiros desenvolvimentos ocorreram, naturalmente, na Palestina, devendo nossa atenção voltar-se, uma vez mais, para a personalidade daquele rabi de meia-idade, anunciado pelo profeta como "digno de ser

94. Baruch de Arezzo (Freimann, p. 58). Ver também nota 49.

95. Em particular, as cartas do Egito publicadas por Haberman.

rei sobre Israel". Já sabemos que ele havia entrado em nova fase de iluminação maníaca, mais aguda e frenética do que nunca. Não é preciso ir buscar muito longe a razão disto. Pela primeira vez, ele se via cercado de fiéis e discípulos, e é "na multidão de pessoas que está a honra de um rei". Samuel Gandoor, que falara com Sabatai em Gaza e cujo testemunho ponderável a respeito da doença de Sabatai já foi citado longamente, faz uma descrição da aparência do messias durante estas semanas com o entusiasmo de um crente: "Bendito é aquele que contemplou o semblante do Rabi Sabatai Tzvi, semelhante à aparência impressionante de um anjo divino,[superando] todos os rabis no [conhecimento] do Talmud e Cabala, em majestade, virtude e santidade"[96]. Gandoor enfatiza a virtude e santidade do comportamento de Sabatai, embora saibamos que em seus acessos de euforia, o santo asceta era capaz de fazer as coisas mais estranhas. Com efeito, Sabatai recomeçou, rapidamente, suas "estranhas ações", desta vez com uma veemência sem precedentes. Sua exaltação não conhecia limites.

Israel Hazan de Kastoria, discípulo de Natan, legou-nos um relato detalhado sobre um ato simbólico de Sabatai, que exprimia a consciência de uma proximidade muito especial com Deus. Enquanto se encontrava ainda em Gaza, Sabatai fabricou três anéis, que sempre usava nos dedos. Um deles trazia gravada a grafia cabalística completa do Tetragrama יוד הי ויו הי cujo valor numérico é 72; o segundo continha a grafia cabalística completa do nome Shadai; o terceiro não tinha nenhuma inscrição[97]. Este testemunho importante permite duas conclusões.

Sabatai Tzvi estava empenhado em descobrir alusões místicas a seu respeito por meio de *gematria* (numerologia). Assim, o valor numérico da grafia completa do nome divino Shadai (Shin, Dalet, Yod) é 814, que também é o do nome Sabatai Tzvi. Esta *gematria* aparece freqüentemente nos escritos sabataístas tardios, sendo evidentemente inventada pelo próprio Sabatai. Muitos testemunhos diretos ou indiretos confirmam o pendor de Sabatai pela *gematria*. Leyb b. Ozer relata ter Sabatai freqüentemente afirmado que seu nome figurava "de maneira cabalística" em livros antigos, isto é, provavelmente em *gematria*. Arieh Leib Ziwitover, um erudito que visitou sabataístas italianos poucos anos após a

96. Haberman, p. 209. Todas as citações deste capítulo procedem desta fonte, a menos que outra origem seja indicada.

97. Ver *Schocken Volume*, p. 165.

apostasia do messias, indicou-lhes um certo número de tais alusões por *gematria*, e o fez de maneira a sugerir que as ouvira do próprio Sabatai[98]. O testemunho de Israel Hazan é ainda mais explícito. Ele conta ter visto, em sua primeira visita a Sabatai Tzvi em Adrianópolis (1667), um manuscrito repleto de tais *gematrias* que "ele havia escrito sobre si mesmo"[99]. Esta busca fantasiosa de alusões místicas, em que podia dar largas à sua imaginação febril, está em conformidade com o que se conhece da personalidade de Sabatai, sendo provável que ele se entregasse a isto mesmo antes de revelar-se como messias. Algumas *gematrias* correntes na literatura sabataísta foram, sem dúvida, inventadas pelo próprio Sabatai, havendo muitas outras alusões à sua pessoa, além do nome Shadai. De fato, já a primeira palavra da Bíblia conteria uma profecia messiânica, pois as letras da palavra hebraica "no ínicio", בראשית, contêm as letras que compõem a palavra Sabatai, שבתאי. O segundo versículo do Gênesis era ainda mais fascinante. Uma antiga fonte rabínica comenta o versículo: "E a terra era sem forma e vazia [...] e o espírito de Deus movia-se por sobre as águas" da seguinte maneira: "trata-se do espírito do Messias". Sabatai descobriu que o valor numérico das palavras hebraicas "Deus movia-se" era igual ao de seu nome. O versículo assim, misticamente, significava "e o espírito de Sabatai pairava por sobre as águas". Ele calculou também o valor numérico das palavras hebraicas para "o verdadeiro messias", que era igual ao de seu nome. (A esta *gematria* já se aludiu na *Visão de R. Abraão*.) Por mais pobres que sejam estas fantasias como esforço espiritual ou intelectual, serviam de considerável estímulo imaginativo. Natan tomou-as emprestadas de Sabatai, integrando-as em seu sistema doutrinário.

Além do mais, aprendemos destes anéis que Sabatai procurou genuinamente estabelecer um vínculo real entre ele e os nomes divinos. Com efeito, pretendia encarnar, de modo místico e perfeito, o nome Shadai que figurava no segundo anel. Shadai era o nome do "Deus de sua Fé" e, como explicou a Israel Hazan em Adrianópolis: "Não há qualquer divisão, distinção ou separação entre mim e Ele – estas foram suas palavras santas". A consciência de privar de uma particular intimidade com seu Pai no Céu, evoca declarações similares de Jesus tais como relatadas nos

98. *Idem*, p. 164 (do manuscrito 8°, 1466, da Biblioteca Nacional Judaica de Jerusalém).

99. *Idem, ibidem*.

Sabatai Tzvi como Messias, sentado no trono real, debaixo de uma coroa celestial segurada por anjos e com a inscrição "Coroa de Tzvi". Embaixo: as Dez Tribos estudando a Torá com o Messias. De uma água-forte que segue o frontispício de uma das edições do *Tiqun Qeriá* (Amsterdã, 1666).

Evangelhos. Por enquanto constituíam apenas alusões veladas, mas não era grande a distância dali até expressões posteriores públicas e audaciosas de sua crença como na assinatura de suas cartas: "o primogênito" do Senhor ou mesmo "Eu sou o Senhor, vosso Deus, Sabatai Tzvi". R. Moisés Galanté, um dos mais eminentes rabis em Jerusalém e, por algum tempo, seguidor de Natan (ao aceitar o convite deste para juntar-se a ele em Gaza), confessou mais tarde a seus discípulos que não se opusera a Sabatai até receber as primeiras cartas com esta assinatura ofensiva. Seu testemunho prova, de resto, que estas cartas não foram escritas durante o período de Gaza do movimento, isto é, no verão de 1665. Como se há de mostrar, Galanté esteve mais engajado no movimento do que se dispôs a admitir mais tarde.

Dos três anéis mencionados por Israel Hazan, o último é, certamente, o mais surpreendente. Se não continha nenhuma inscrição, teria talvez uma imagem nele gravada? Anéis destes tipos eram geralmente sinetes, e caberia esperar portanto que houvesse um gravado que pudesse servir de selo. Sabemos com certeza que Sabatai assinava suas cartas com a figura de uma serpente torcida após o nome. O significado do símbolo é evidente: trata-se da "serpente sagrada", cujo valor numérico equivale ao da palavra hebraica *mashiah* ("messias"). É assim que Sabatai assinou a carta[100] ao famoso rabino polonês David ha-Levi[101] e o signo aparece ainda mais em uma carta provavelmente autografada de 1676 e recentemente descoberta[102]. No mesmo ano, "Sabatai Tzvi fez uma serpente de prata, colocando-a no alto de um poste", o que parece indicar que ele usava o símbolo da serpente como selo na carta citada em nossa fonte[103]. Estamos fortemente inclinados a pensar que a serpente estava gravada no terceiro anel. De qualquer modo, é certo que Sabatai jamais utilizou o símbolo do *ouroboros*, a serpente circular mordendo a cauda, que é um dos símbolos mais célebres da unidade e da eterna regeneração vital: no meu início está meu fim, e em meu fim, meu começo. Seria sem dúvida muito interessante saber se Sabatai chegou a usar este símbolo, marcante e rico em profundo significado psicológico[104], que poderia ter conhecido pelas referências do Zohar[105]. Mas a assinatura de Sabatai era uma serpente torcida, não circular (aproximadamente assim ʃ). Se nossa hipótese sobre os três anéis estiver correta, eles exprimiriam o fato de Sabatai considerar-se em identidade com o "Deus de sua Fé", assim como sua consciência de ser a "santa serpente" messiânica.

100. O autor do comentário *Turei Zahav* sobre a parte *Orá Haim* do *Shulhan Arukh*, de Karo.

101. Sasportas, p. 78.

102. Documentos da Coleção Saulo Amarillo, em *Sefunot*, V, 1961, p. 249, ver ilustração 12.

103. Z. Rubashov-Shazar em *Zion*, VI, 1934, p. 56. As palavras aqui citadas faltam na cópia desta carta constante das memórias de Baruch de Arezzo (Freimann, p. 68).

Sabatai não ficou contente por muito tempo com desvios menores – conquanto bizarros – da conduta normal. Enquanto o profeta se ocupava em pregar o arrependimento e impor pesados jejuns e mortificações aos penitentes que o consultaram a respeito do *tiqun*, aproximava-se o jejum de 17 de Tamuz de 1665. Foi, então, que o profeta viu sinais de que "a ascensão do rabi Sabatai Tzvi como o ungido do messias do Deus de Jacó" iria começar. Sabatai compartilhou este sentimento e decidiu abolir o jejum[106]. Sua palavra foi obedecida em Gaza e, ao invés da liturgia do jejum, "o grande Hallel [Salmos 113,118] foi recitado, e houve por isto júbilo nos jardins". A carta do Egito, que narra esse incidente, acrescenta ter o profeta confirmado a inovação por confiar que este dia marcava o início da reunião dos exilados. Outras fontes confirmam a abolição em Gaza, por ordem do messias, desta prática sagrada e estritamente observada[107]. Uma carta enviada de Gaza a Alepo no começo de julho de 1665 termina com a boa notícia "e o 17 de Tamuz foi convertido em uma data de festa e alegria em homenagem à Shekhiná, conforme a revelação"[108]. O cônsul inglês de Esmirna soube de cartas enviadas por Natan

104. Cf. o capítulo sobre o *ouroboros* em Erich Neumann, *The Origins and History of Consciousness*, Nova York, 1955.

105. Zohar II, 176b, 179a, III, 205b.

106. Este relato segue a hipótese tradicional de que Sabatai teria permanecido em Gaza até 17 de Tamuz. Esta cronologia, porém, não está certa, pois Sabatai chegou a Alepo em 8 de Av (carta de Alepo, *Kiriat Sefer*, XXXIII, 1958, p. 534), isto é, menos de três semanas depois, em parte passadas em Jerusalém. A carta de Gaza, incluída na de Alepo, sugere que o apelo de Sabatai aos discípulos "Levantemo-nos e subamos a Jerusalém" foi lançada pouco tempo após a proclamação messiânica. É possível, portanto, que ele tenha chegado a Jerusalém por volta do fim de Sivan ou início de Tamuz. Neste caso, o jejum foi abolido por Natan e não por Sabatai, que não mais se encontrava em Gaza naquela data (e talvez, nem na Palestina). A carta de Gaza indica que a iluminação de Sabatai foi particularmente intensa, mas relativamente breve.

107. Ver Rycaut, p. 202, Coenen, p. 11. Cartas do Egito não deixam nenhuma dúvida de que isto teria ocorrido em 1665 (e não em 1666, como pensava Graetz).

108. *Kiriat Sefer*, XXIII, 1958, p. 534.

às comunidades judaicas, aconselhando-as a abolir o jejum, "proibindo todos os jejuns dos judeus de Jerusalém e declarando que, na iminência da chegada do noivo, somente a alegria e o júbilo deveriam residir em suas habitações, escrevendo a todas as assembléias judaicas para persuadi-las da mesma crença"[109]. O estilo de Rycaut sugere que ele na realidade faz citações da mesma carta, que alguém poderia ter traduzido. Estas cartas constituem a nossa primeira prova de que Natan começara a se empenhar ativamente em difundir as "boas novas" para a Diáspora. A ausência de qualquer propaganda messiânica no início do verão de 1665 sempre foi um enigma. Parece que, até então, nenhuma informação sobre os acontecimentos de Gaza atingira as comunidades afastadas e que o nome de Sabatai permanecera provavelmente desconhecido nos países vizinhos até meados do verão[110]. Sabemos, em todo o caso, que cartas foram enviadas ao Egito, a Alepo[111] e à cidade natal de Sabatai, Esmirna. Mas esta é quase toda a evidência de que notícias sobre o despertar messiânico haviam se espalhado fora da Palestina. Natan continuava completamente absorto em um paroxismo de sua febre visionária; sua atividade missionária consistia em apelos ao arrependimento de Israel a fim de poupá-lo das tribulações messiânicas. A abolição do jejum, contudo, precipitou a crise, desencadeando a reação dos rabis de Jerusalém, que se consideravam guardiões da tradição de Israel.

Não pode haver dúvida sobre a reação do judaísmo palestino às notícias de Gaza. A maioria em Gaza e Hebron[112] juntou-se ao campo dos crentes[113]. De fato, foi durante as primeiras semanas do movimento que a palavra "crentes" surgiu como um termo técnico usado pelos discípulos de Sabatai para referir-se a eles mesmos. As fontes e documentos originais jamais mencionam o termo moderno "sabataístas". Expressões utilizadas mais tarde, como *Shebsel*, *Shebselach*, *Shabse Sevinikes* etc., eram nomes in-

109. Rycaut, p. 202.

110. É um mistério o fato de nenhuma notícia do incipiente movimento ter alcançado a Europa durante o verão.

111. A carta de Gaza a Alepo chegou em 7 de Av, 20 de julho (*Kiriat Sefer*, XXXIII, 1958, p. 532), tendo sido, pois, escrita pelo fim de Tamuz, início de julho de 1665.

112. A história destas duas comunidades judaicas sempre foi estreitamente ligada, provavelmente por razão de laços familiares não menos do que pela proximidade geográfica.

113. Cf. Haberman, p. 209, e a carta de Shalom b. José, um antigo professor da escola de Amsterdã (Sasportas, p. 142).

juriosos inventados pelos oponentes no início do século XVIII. Os sabataístas jamais se qualificaram de outro modo exceto como "crentes". Alguns dos pronunciamentos do profeta durante aquele período foram preservados nas cartas de Samule Gandoor. Ele teria declarado não ter vindo para dar o *tiqun* às almas humanas, embora não o recusasse caso fosse procurado por penitentes em busca de expiação por seus pecados. Este carisma particular era apenas um subproduto da missão apostólica. Sua mensagem era: "Sabatai Tzvi é digno de ser o messias". À questão de por que não punia os incrédulos, respondia que era "para pôr Israel à prova [a fim de ver se] acreditariam sem qualquer signo ou milagre" e que era a propósito dos crentes que as Escrituras [Jer 3,14] profetizavam: "E vos tomareis; um de cada cidade e dois de cada família". Resposta de fato reveladora! Em sua primeira visão Natan foi informado de que Israel devia crer no messias, mesmo sem sinais; não lhe foi dito que eles iriam, de fato, acreditar e daí a sua predição extremamente pessimista. Apenas alguns poucos eleitos haverão de crer e sua fé lhes seria creditada como um mérito especial. Alguns meses mais tarde, quando o despertar messiânico como uma bola de neve se tornou poderoso movimento de massa, a citação bíblica foi utilizada num sentido oposto, e a massa de crentes referia-se aos poucos infiéis como "um de cada cidade e dois de cada família". Safed parece ter contado com um bom número de "crentes", mas não dispomos de informações precisas sobre a situação dessa cidade no início do verão de 1665.

Em Jerusalém, contudo, as coisas eram diferentes. As notícias sobre o número de discípulos de Sabatai na cidade são, admitidamente, conflitantes, embora os números apresentados possam ser todos igualmente corretos. O número de seguidores pode muito bem ter aumentado após Sabatai ter deixado a cidade, em especial depois de as notícias do grande despertar na Diáspora terem alcançado a Palestina; isto serviria também para explicar a existência de um centro sabataísta em Jerusalém, mesmo depois da apostasia de Sabatai. Um fato, contudo, é certo: a maioria dos rabis opunha-se à "fé", recusava-se a reconhecer a messianidade de Sabatai e a profecia de Natan. Eles conheciam Sabatai, que vivera em seu meio, e não eram do tipo que iria inflar-se de entusiasmo por uma santidade paradoxal que se afirmava pela abolição das leis e ab-rogação das ordenações bíblicas e rabínicas[114].

114. No entanto cf. p. 240. Caso Sabatai tenha passado por Jerusalém antes de 17 de Tamuz, então a abolição do jejum em Gaza não pode ter sido um fator de oposição rabínica contra ele.

Eles eram inteiramente conservadores, como condiz com os guardiões da tradição rabínica. As credenciais do messias deveriam ser muito diferentes das de Sabatai. Anteriormente, tinham-no condenado à pena de açoite por seu comportamento "estranho", não havendo razão para pensar agora de modo diferente. As fontes mais antigas nada sabem sobre a questão de ter Natan acompanhado Sabatai a Jerusalém, mas, caso o tenha feito, os rabis podem tê-lo ouvido expor sua doutrina do messias, tal qual apareceu no *Tratado sobre os Dragões*. Se assim aconteceu, eles, por certo, ficaram mais chocados do que edificados com as audaciosas justificações da conduta do messias apresentadas por Natan. Rumores de que Sabatai aplicava a si os nomes de Deus devem ter-lhes chegado aos ouvidos; havia até declarado que a oração "Devemos louvar o Senhor acima de tudo" referia-se a ele, pois continha a frase "para estabelecer o mundo no reino do Onipontente" (Shadai)[115]. Estas não eram, com certeza, mistérios cabalísticos, porém blasfêmios. E eis que o próprio Sabatai aparece em Jerusalém. O trocadilho com o qual foi recebido – "Partiu como *shaliah* ['emissário'], voltou como *mashiah* ['messias']" – já foi citado. A sua visita a Jerusalém foi marcada pelas características "ações estranhas". Em Gaza designara doze rabis que deveriam acompanhá-lo ao local do Templo (onde se encontra o santuário muçulmano *Haram esh-Charif*, conhecida como a Mesquita de Omar), onde devia oferecer um sacrifício. Esta ação simbólica destinava-se provavelmente a assinalar o início da reconstrução do Templo. Parece que os preparativos foram cercados de uma certa publicidade. O pendor de Sabatai para fixar aprazamentos e outorgar títulos fez-se valer de novo e Rabi Najara de Gaza, que não era de ascendência sacerdotal, foi nomeado sumo sacerdote[116]. Mais tarde, Sabatai contou a Laniado que, quando os rabis de Jerusalém souberam destes preparativos, rasgaram suas roupas em luto pela blasfêmia cometida e por temor das terríveis conseqüências que uma tal entrada em um local santo muçulmano poderia acarretar. Enviaram uma mensagem a Sabatai: "Por que queres levar Israel à morte e destruir a herança do Senhor?" Sabatai abandonou então o projeto, mas "bateu as

115. Shadai = Sabatai Tzvi pela *gematria*.

116. Além da nomeação ao cargo de sumo sacedorte, Najara foi igualmente designado representante da tribo de Reuben. Em 1672 ele ainda assinava como Reuben Jacó Najara (durante visita ao Marrocos, ver Freiman, p. 98).

mãos e gritou: Desgraça! Estava tão perto e, agora, foi afastado para tão longe" por causa da interferência dos rabis[117].

Qualquer que seja a veracidade da história de Laniado, é certo que Sabatai se dirigiu a Jerusalém em companhia de alguns discípulos. Pode-se descontar o relato imaginário da viagem, que devemos, sem dúvida, a alguns participantes entusiasmados; os quais omitiram os pormenores mais sérios e realistas. Segundo uma carta de Gaza, Sabatai havia tomado cerca de quarenta homens e viajado com pompa real por caminhos perigosos e amedrontadores, "por onde sequer um pássaro ousaria sobrevoar", e inúmeros milagres foram lavrados no caminho[118]. Por alguma razão misteriosa, nem todos os companheiros puderam entrar na Cidade Santa, onde todos prestaram homenagem ao messias[119]. Na verdade, Sabatai viu-se em dificuldades logo após sua chegada a Jerusalém. Fontes sabataístas mencionam brigas sobre os fundos que lhe haviam sidos confiados. Um relato menciona que ele fora acusado de ter desviado parte do dinheiro que havia arrecadado no Egito. Segundo outra versão, menos plausível, os rabis de Jerusalém estavam furiosos porque havia distribuído o dinheiro aos pobres e às viúvas, sem pagar a eles e às instituições locais as respectivas cotas. As cartas do Egito mencionam que duas acusações foram levantadas contra ele diante do "juiz da cidade", isto é, o cádi turco: "De que ele queria governar e de que ele teria se apropriado do dinheiro de sua missão". O relato sugere que os rabis podem ter procurado livrar-se de Sabatai denunciando-o como rebelde perante as autoridades turcas. Se for verdade, então, continua sem explicação por que a tentativa fracassou. Sabatai foi inocentado pelo cádi e a absolvição é descrita nas cartas dos sabataístas como um grande milagre. Sabatai também solicitou permissão para "andar a cavalo pelas ruas da cidade, embora os costumes [muçulmanos] proibissem estritamente aos judeus de fazê-lo" e seu pedido foi concedido. Várias vezes, apareceu em

117. Carta de Laniado (*Zion*, VII, 1942, p. 192). Este pormenor está de acordo com um fato curioso sobre Jacó Najara, que escreveu seu nome (com outras pessoas de Gaza) sobre a tumba de Aarão, o primeiro sumo sacerdote, onde parece ter realizado um *tiqun* místico. O finado I. Ben-Zvi foi o primeiro a assinalar a conexão entre a peregrinação à tumba de Aarão e a nomeação de Najara como sumo sacerdote pelo messias (*Zion*, VIII, 1943, pp. 156-157). A questão da retomada dos sacrifícios foi, anteriormente, discutida por várias autoridades *halákhicas*.

118. Para a data da viagem, ver p. 232. Provavelmente, ocorreu em meados de junho de 1665.

119. *Kiriat Sefer*, XXXIII, 1958, p. 534.

público na cidade "montado em seu cavalo e envergando um manto verde, de acordo com suas intenções místicas"[120]. Este manto verde usada por Sabatai durante o circuito simbólico evoca o movimento messiânico que eclodiu na primeira metade do século XII em Bagdá, onde os crentes na mensagem "se vestiam de verde"[121]. Não podemos explicar a escolha da cor, embora possamos pressupor uma influência islâmica. Nesta tradição, o verde simboliza o paraíso; a túnica verde simbolizaria, assim, a túnica da nova era.

Houve, porém, incidentes muito mais dramáticos do que o processo perante o cádi. Sabatai ainda se encontrava em estado de iluminação e seu comportamento inspirado provocou um grande escândalo. Abraão Cuenque, devoto discípulo sabataísta, relata (sem dúvida alguma segundo as tradições locais da Palestina) que "Sabatai Tzvi, acompanhado de inúmeros seguidores, se dirigiu a Jerusalém, passando por Ramala; e, em Jerusalém, realizou muitos atos que pareciam estranhos e incompreensíveis a todos que os presenciaram"[122]. Cuenque, prudentemente, omite pormenores, mas o correspondente do *Merkurius* holandês, em Esmirna, informou a seus leitores que os rabinos de Jerusalém pretendiam matar Sabatai por causa da blasfêmia a Deus e a sua Lei[123]. De que ultraje se tratava? A chave para a resposta parece ser fornecida por Moisés [b. Isaac] b. Habib, que relata ao apresentar um pormenor bastante plausível à luz do que já conhecemos. Segundo ele, constituía fato bastante conhecido entre os sábios eruditos de Jerusalém e Hebron[124] que, mesmo antes de sua apostasia, Sabatai havia compelido dez judeus a comerem *he-*

120. Ver Haberman, pp. 208-209; a carta de dezembro de 1665 publicada por G. Scholem em *Zion*, X, 1945, p. 63 (que também menciona a capa verde ou possivelmente um ou o capuz) ; Sasportas, p. 17; Baruch de Arezzo (Freimann, p. 48). Segundo a *Relation* (p. 8), Sabatai visitou as cidades da Palestina sem estar acompanhado por seu profeta. A distribuição aos pobres de quatro mil "grossos" (isto é, reais) que ele havia coletado no Egito é relatada pelo correspondente holandês do *Hollandtze Merkurius*. Os outros autores cristãos de Esmirna e Constantinopla, assim como Leyb b. Ozer, nada reportam sobre a denúncia e o processo perante o cádi.

121. Ver Jacó Mann, em *Ha-Tequfá*, XXIV, 1928, p. 346. Cf. também o artigo de S. Goitein sobre "O Rolo de Abdias, o Prosélito", em *Ha-Arets* de 9 de dezembro de 1955.

122. Emden, p. 38.

123. *Hollandtze Merkurius*, janeiro de 1666. A palavra holandesa *lastering* pode designar tanto atos como declarações blasfematórias.

124. Hebron era a cidade natal de Abraão Cuenque, cujas vagas alusões neste sentido já foram mencionadas.

lev,"a gordura dos rins" e, ainda, "proferira uma bênção sobre esta gordura ritualmente proibida: 'Bendito sejas Tu, o Senhor que permites o que é proibido'. Eu também ouvi de um sábio muito piedoso que havia feito a mesma coisa, mas depois se arrependera"[125]. Uma outra fonte (ver supra p. 158) confirma a fórmula desta bênção e a história ulterior do movimento nos ensina que o consumo de gordura proibida era um ritual sabataísta, cujo significado é evidente. O consumo de certas espécies de gordura animal (*helev*) está terminantemente proibido pela Torá, sendo punido com a pena de "excisão"; em linguagem bíblica, "a alma será cortada do âmbito de seu povo". Das trinta e seis transgressões listadas no Talmud que incorrem nesta pena, a maioria é de ordem sexual, notadamente o delito de incesto. O consumo da gordura animal não é, em si, um ato que ofereceria um prazer ou gratificação particular e, portanto, a transgressão dessa proibição deveria se interpretada num sentido simbólico. Era, de fato, uma demonstração de messianismo revolucionário antinomista, em conformidade com o teor da bênção pronunciada nesta ocasião (que, também, simboliza "a nova lei e os novos mandamentos" revelados a Sabatai Tzvi em 1658). Se algo do gênero, de fato, realmente ocorreu em Jerusalém, então a violenta reação dos rabis não deve causar surpresa. Sabatai erguera o estandarte da rebelião contra as tradições sagradas da Lei, e ab-rogara as proibições – inclusive, por implicação, aquelas contra o incesto e a fornicação. O significado simbólico de sua violação do tabu do *helev* deve ter sido óbvio a todos. Para piorar ainda mais as coisas, ele exigiu que outros agissem do mesmo modo. Não há razão alguma para duvidar do testemunho de Moisés Habib sobre um rabi de seu conhecimento que se permitira ser seduzido pelo entusiasmo, mas que se arrependeu a seguir. A relevância do testemunho pode ser impugnada pelo fato de não mencionar nem a data, nem o lugar do acontecimento. De outro lado, porém, a expressa afirmação de tratar-se de uma tradição própria dos rabis de Jerusalém e Hebron[126] sugere que o episódio ocorreu na Palestina e não em Salonica ou Constantinopla. Ao mesmo tempo, deve-se acentuar que não há prova de atos de devassidão durante os acessos de entusiasmos maníacos de Sabatai. Todas as ale-

125. Emden, p. 53.

126. Muitos rabis em Hebron permaneceram fiéis à crença mesmo após a apostasia de Sabatai.

gações de excessos imorais datam de um período posterior e, sobretudo, da época posterior à apostasia.

O relato de Cuenque, embora filtrado pela lenda sabataísta antes de haver sido escrito, vinte e cinco anos após o acontecido, é confirmado pelas cartas enviadas do Oriente (inclusive da Palestina) para Amsterdã, desde dezembro de 1665. Nestas cartas, os missivistas, crentes sabataístas, relatam que Sabatai fora "banido e expulso pelos rabis de Jerusalém por causa de ações inusitadas que eles não podiam compreender"[127]. Curiosamente, este escândalo em particular não chegou ao conhecimento de Sasportas. Tudo o que ele sabia era que Sabatai "se havia comportado com pompa real" em Gaza e Jerusalém e que "os rabis de Jerusalém não acreditaram nele"[128]. Por alguma razão desconhecida, não pôde obter, acerca dos acontecimentos de Jerusalém, nenhuma informação dos rabis anti-sabataístas no Egito que não responderam a suas indagações. Ele viu cartas escritas pelos "crentes", mas ignorava-lhes o conteúdo.

Parece que os rabis de Jerusalém se encontravam divididos a propósito da nova "fé". A aparição do profeta lavrara, indubitavelmente, um grande despertar da piedade, tocando inúmeros corações e, de algum modo, neutralizando a desconcertante impressão causada pelo messias. Eminentes eruditos rabínicos examinaram o profeta e tiveram de admitir que o espírito efetivamente repousava sobre ele. A conclusão era, então, inevitável: se Natan era um verdadeiro profeta, então sua profecia legitimava *ipso facto* a posição do messias, devendo-se encontrar alguma explicação possivelmente cabalística, para justificar a posterior conduta inconveniente e problemática deste último. O reconhecimento do messias dependia, de fato, do crédito atribuído ao profeta e alguns rabis tornaram-se seus seguidores desde o início. R. Abraão b. Samuel Guedalia, um sábio altamente estimado e autor de eruditas obras rabínicas[129], que havia sido enviado ao exterior como emissário da comunidade de Jerusalém, persistiu em sua crença durante todo um ano. Em 1666, ele ainda assinava, junto com R. Jacó Najara, cartas à Diáspora confirmando a dignidade profética de Natan. Junto com outros rabis, fora a Gaza, acompanhando o profeta em suas peregrinações para Javne e Lida[130] onde rezaram nas tumbas dos antigos sábios que Natan lhes indicava, guiado pelo Espírito Santo[131] (exatamente como Isaac Luria fizera um século antes). R. David Yitshaki de Jerusalém tornou-se um discípulo fervoroso ainda por muito tempo[132]; seu filho Abraão Yitshaki veio a ser posteriormente um dos maiores adversários do movimento. Uma das cartas escritas de Gaza para o Egito, provavelmente, por Haim José[133], o irmão do *chelebi* Rafael José, relata que Natan havia "convidado alguns rabis de Jeru-

127. As cartas desapareceram, mas seu teor é mencionado em notícias redigidas por correspondentes cristãos (provavelmente em latim e alemão) enviadas de Amsterdã a alguns nobres poloneses. O texto polonês foi publicado por Balaban, *Sabataizm w Polsce*, p. 40. As cartas, assim como outros documentos anteriores, confundem Natan e Sabatai Tzvi, mas é óbvio que o relato se refere a este último.

128. Sasportas, pp. 21, 46.

129. Ver Frumkin, *Toledot Hakhmei Yerushalayim*, II, pp. 33-34; Tishby, em *Kiriat Sefer*, XXV, 1949, pp. 113-14. Ele é citado por Elias Kohen de Esmirna, *Mizbeah Eliahu*, 1867, fol. 122c. Ele morreu em 1672; uma elegia composta por R. S. Graziano por ocasião de sua morte é mencionada em *RÉJ*, IV, 1882, p. 118.

130. Importantes centros de ensino rabínico nos primeiros séculos de nossa era.

131. Carta do Egito (Haberman, p. 210), carta de Skoplje (calcadas em cartas recebidas na Palestina), datadas de 11 de dezembro de 1665 (*Zion*, X, 1945, p. 64); Cuenque (Emden, p. 38). Todos os relatos notam a semelhança com o hábito de Luria de descobrir os túmulos e obter a inspiração do espírito dos santos que ali estavam enterrados. Samuel Gandoor fez, mais tarde, a Shemaia de Mayo, o rabino de Kastoria, um relato bem detalhado e muito colorido acerca da descoberta da tumba de R. Eliezer b. Hircano. Gandoor foi um dos que acompanharam Natan durante esta viagem. O relato foi preservado em *Maasse Tsadiqim* de Abraão Kalfon, composto em 1815 em Tripoli (manuscrito do Instituto Ben-Zvi, § 132).

132. Ver Sasportas, p. 187 e G. Scholem, *Zion*, VI, 1941, pp. 87-88, XIII/XIV, 1948, pp. 59-62. Nascido em Salonica, partiu para a Palestina onde se tornou genro do célebre cabalista Abraão Azulay de Hebron. Morreu em Jerusalém e conheceu, provavelmente, Sabatai nos anos de 1662-1663.

133. As cartas do Egito publicadas por Haberman fundam-se, até a p. 210, linha 10, nos relatos de Samuel Gandoor. A autoria da continuação (p. 210, linha 11-p. 211, linha 8) pode ser estabelecida com base nas seguintes considerações: a) Emanuel Frances (*Tzvi Mudá*, p. 134) menciona que o *chelebi* havia enviado seu irmão Haim José para Gaza. Uma carta de Haim José (ou extratos dela) figura numa tradução inglesa em *Several New Letters Concerning the Jews*, p. 1. b). Esta carta, escrita por volta do fim de 1665, relata a mesma lenda sobre R. Israel Benjamin de Jerusalém (ver infra pp. 256-258) que a carta de Gaza em Haberman, p. 210 infra. Parece razoável supor que ambas as cartas provêm da pena do mesmo correspondente. As notícias provenientes de Gaza foram passadas adiante, à Itália, pelo *chelebi*. De fato, a carta em inglês conclui com a seguinte informação: "Escrito pelo tesoureiro de todo o Egito para seu irmão aqui [isto é, em Livorno] acerca da profecia concernente aos judeus. Livorno, 25 de janeiro de 1666". Sabemos de outras fontes que um dos irmãos do *chelebi*, Salomão José, encontrava-se em Livorno em 1665-1666. Baruch de Arezzo, que também conta a lenda de R. Israel Benjamin (Freimann, p. 46), certamente não a retirou do panfleto inglês, mas, ao invés, de uma cópia das cartas enviadas do Cairo para Livorno e Veneza.

salém para o *tiqun* de suas almas, entre os quais, os rabis Primo e Galanté. Eles aceitaram o convite, assim como um sefardita da família Kuta e o bedel da irmandade, que havia estado por algum tempo no Egito, pois ele [Natan] lhes havia assegurado que eles todos eram almas superiores". A autenticidade deste relato é evidente, embora a identidade do sefardita da família Kuta ou Guta[134] não seja clara. R. Natan Guta, que se achava, então em Jerusalém, confessou em um *responsum* que, embora jamais tivesse acreditado em Sabatai, não ousara dizê-lo abertamente. É possível que a personagem em questão não seja o célebre rabino, mas algum membro desconhecido de sua família. Samuel Primo e seu amigo Matatias Bloch Ashkenazi[135] – ambos eminentes eruditos rabínicos e cabalistas confessos – abraçaram a "fé" com ardor. Primo deixaria Gaza mais tarde, possivelmente com um grupo de crentes da Palestina, para juntar-se a Sabatai em Esmirna e Galipoli, onde se tornou seu secretário. Moisés Galanté era um dos mais notáveis talmudistas de Jerusalém e o sogro de Jacó Hagiz (possivelmente, após 1666). Ele morreu em 1689, como *Rishon Le-Tsion*, "o primeiro em Sion", um título tradicional do grão-rabino sefardita da Terra Santa, e sua memória foi reverenciada pelos rabis da Palestina. Galanté deve ter conhecido Sabatai por ocasião de sua primeira estada em Jerusalém. Caso tenha ido para Gaza por solicitação de Natan e lá permanecido, é possível que

134. Ver M. Benayahu, *Asaf Jubilee Volume*, 1953, p. 116, que demonstra, com base na grafia de outros documentos, ser a identidade dos nomes "Kuta" e "Guta" idêntica.

135. Seu nome completo aparece na página de rosto de seu *Kelal Qatan* – (Constantinopla, 1665) como "Matatias, também conhecido como Lieberman [...] o filho de R. Wolf Reich Feiwels da família Bloch de Cracóvia"; ver A. Yaari, "Quem Era o Pofeta Sabataísta Matatias Bloch?", em *Kiriat Sefer*, XXXVI, 1961, pp. 525-34. Ele descendia, portanto, de uma família bem conhecida da Cracóvia. Como Yaari demonstrou, "Lieberman" é, em judeu-alemão, equivalente a "Matatias". O nome do pai "Wolf" explica a sua assinatura habitual "Matatias ben Benjamin Ashkenazi Bloch". A obra supramencionada *Kelal Katan* (da qual restam poucos exemplares) é extrato de sua obra mais ampla, *Kelal Gadol*. Trata-se de uma homília sobre Deuteronômio 32, pronunciada por Bloch em Jassy, na Romênia, no outono de 1660 (Yaari, p. 529) – ou seria 1665? – em seu caminho para a Palestina. Ele também escreveu uma obra cabalística (Yaari, *idem*). Bloch estudara em Cracóvia, na escola de R. Menahem Mendel Krochmal (um discípulo de R. Heshel de Cracóvia), autor da *responsa Semah Sedeq*, que morreu em Nikolsburg, em 1661. R. Matatias era um sobrevivente dos grandes massacres de 1648-1655, consoante aparece em seu testamento ético rimado a seus filhos e discípulos (Yaari, pp. 531-32). A cronologia parece indicar que ele não encontrou Sabatai Tzvi, nem em 1668 (como afirma Yaari, p. 534), nem em 1663 (como eu pensava, ver *SS*, p. 155), mas em 1665, antes da saída de Sabatai de Jerusalém.

não tenha presenciado o escândalo em Jerusalém. É certo que não participou do processo de excomunhão, de que seu genro foi um dos iniciadores. Seu neto, Moisés Hagiz, escreve: "Eu ouvi meu avô, o célebre R. Moisés Galanté, de abençoada memória, citando uma observação que meu pai, de memória abençoada [R. Jacó Hagiz], costumava fazer de brincadeira: 'Vêde o messias que tem medo de minha sentença de excomunhão' "[136]. Moisés Hagiz mal conhecia o pai que morreu quando o menino tinha cinco anos, e ele foi criado pelo avô paterno. As palavras de Galanté parecem sugerir que seu genro teve um papel na excomunhão de Sabatai, mas que ele mesmo não teve. O depoimento de Moisés ibn Habib[137] preserva um testemunho relevante para a questão. Nele, R. Abraão Yitshaki – que dificilmente pode ser suspeito de simpatias pró-sabataístas – aparece relatando as próprias palavras de Galanté segundo as quais este jamais teria desprezado Sabatai, nem acreditado nele, tendo se voltado contra ele após ter visto cartas que Sabatai havia enviado a Jerusalém e assinado "Eu sou o Senhor, vosso Deus, Sabatai Tzvi"[138]. Desde então (isto é, provavelmente desde 1666), "eu o maldigo todos os dias". Este testemunho deve ser considerado com bastante reserva, pois representa uma tentativa de reabilitar Galanté, minimizando seu envolvimento com o movimento sabataísta; é impossível dizer se o próprio Galanté, ou seu cunhado Moisés b. Salomão b. Habib, foi responsável por isto. Pois possuímos provas definitivas[139] de que, por algum tempo, Galanté foi um ativo sequaz de Sabatai e mesmo um dos que profetizaram em Alepo na grande efusão es-

136. Notas de Moisés Hagiz sobre Cuenque (Emden, p. 38).

137. Emden, p. 53. M. Benayahu demonstrou que este depoimento, onde informação muito importante e autêntica se mistura a material confuso e semilendário, devia-se a Moisés b. Isaac b. Habid de Salonica e não a Moisés b. Salomão b. Habib, que morreu em Jerusalém em 1696 e era cunhado de Moisés Galanté, ver cap. 2, nota 87.

138. *Idem*. Os pormenores sobre as cartas de Sabatai e a reação de Galanté provêm de Moisés b. Habib. Sabemos que Sabatai assinara cartas desta forma também em 1666. Outro pormenor deste depoimento pode conter um valioso cerne de verdade, apesar de sua apresentação manifestamente lendária. Menciona-se que Sabatai e seus companheiros visitaram a tumba do profeta Samuel onde, após alguma agitação, Sabatai bateu no túmulo com um bastão. Deste modo, ele "retirou" a profecia de Samuel, transferindo-a a "um certo Samuel Lazabani, um sujeito licencioso e debochado". Considerando-se a propensão de Sabatai a este tipo de cerimônia (ver cap. 4), não é impossível que uma cerimônia assim tenha ocorrido e que Sabatai haja nomeado o sogro de Natan, Samuel Lissabona, para a dignidade do "profeta Samuel".

139. Manuscrito anteriormente na Biblioteca da Comunidade Judaica de Viena – (141, nº 8), do qual eu dispunha de uma cópia fotostática.

piritual de 16 de setembro de 1665 (ver infra pp. 250-251). Na realidade, Galanté viajou para a Diáspora como enviado da comunidade de Jerusalém em 1666, no apogeu do movimento. Este período da sua carreira foi mais tarde apagado dos registros, procurando-se dar a impressão de que permanecera em Jerusalém durante todo o tempo. De qualquer modo, Galanté lá se encontrava durante parte do mês de junho e todo o mês de julho de 1665, somente partindo "pouco" depois de chegar a Alepo.

Sabatai foi excomungado, apesar da crença entusiástica de certos rabis e a hesitação de outros. Conhecemos o nome de quatro rabinos que tiveram papel destacado no processo: R. Abraão Amigo, aparentemente exercendo na época a chefia do rabinato de Jerusalém[140]; R. Jacó Semah, o maior cabalista de Jerusalém e autoridade reconhecida em Cabala luriânica; R. Samuel Garmizan (ou Garmizano)[141]; e R. Jacó Hagiz, o principal professor de Natan. Uma das cartas sabataístas enviadas ao Egito contém uma informação puramente imaginária, porém não menos instrutiva, segundo a qual os rabis de Jerusalém "decidiram ir pedir perdão a A. N. [Abraão Natan] e S. T. [Sabatai Tzvi] antes de ele partir para Esmirna". Quem precisamente almejava o perdão do messias? As subsistentes cópias manuscritas das cartas mostram duas leituras. A primeira[142] indica "os membros do 'claustro' de Jerusalém"; a outra[143], "os rabis cabalistas de Jerusalém" (as duas expressões são bastante próximas em hebraico). Ambos os textos concordam que "seus chefes se opunham à 'fé' ". De um ponto de

140. Ver Frumkin, *Toledot Hakhmey Yerushalayim*, II, pp. 54-55. H. Y. D. Azulay viu cartas que os rabis de Constantinopla tinham enviado "com grande reverência" a Amigo. Quando o rabinato de Constantinopla enviou indagações oficiais que fizera a respeito de Natan ao tribunal rabínico de Jerusalém, suas cartas foram endereçadas a Amigo (Sasportas, p. 123).

141. Amigo, Semah e Garmizan parecem ter sido os três membros do tribunal que assinou a sentença de excomunhão. Os três nomes figuram no depoimento de Moisés [b. Isaac] b. Habib (Emden, p. 53), mas o terceiro nome aparece como Samuel ibn Sahn. Freimann (nota aos suplementos a *Toledot Hakhmey Yerushalayim* de Frumkin, II, p. 17) suspeita de um erro de copista ou de impressão, mas a existência de R. Saul ibn Sahwin ou Sahin em Jerusalém foi confirmada por documentos recentemente descobertos (ver acima, cap. 2, nota 202). De outro lado, sabemos que Samuel Garmizan era um anti-sabataísta militante (M. Benayahu descobriu, em um manuscrito na Coleção Badhab, atualmente na Biblioteca Nacional de Jerusalém, um trabalho de Garmizan, *Imrei Noam*, que contém uma referência a um sermão pronunciado em 1666, contra Sabatai Tzvi), sendo mais provável que a referência de Moisés b. Habib seja a ele e não a Saul Sahwin.

142. MS. Schocken (publicado por Haberman) e manuscrito do Museu Britânico, Margoliouth 1077: *Hakhemey ha-Hesger*.

143. MS. Universidade de Colúmbia, Nova York, reza: *Hakhmey ha-Sod*.

vista histórico, ambas as versões indicam a verdade, embora a primeira, textualmente, pareça mais correta[144]. *Hesger* ("claustro") é o termo técnico que designa um retiro mantido por particulares para os estudos rabínicos; corresponde exatamente ao ídiche *klaus* (de "clausura"). O colégio Beth Yaakov, fundado pela rica família De Vega de Livorno, era de fato conhecido como *hesger*[145] e Jacó Hagiz era seu responsável ou "chefe". Abraão Amigo parece ter sido o presidente do tribunal rabínico. De outro lado, é bem conhecida a oposição do octogenário Jacó Semah, o "maioral" cabalístico. Um poema armênio sobre Sabatai Tzvi, composto pouco após a sua apostasia em Constantinopla e preservando muitos pormenores importantes, diz que o fracasso de Sabatai em Jerusalém foi por causa de um "velho sábio e médico originário de Portugal" – Jacó Semah – que pregou contra ele, forçando-o a abandonar a cidade[146].

A memória de Moisés Hagiz o serviu bem e a informação sobre a excomunhão de Sabatai não é mero rumor, como se poderia talvez suspeitar lendo De la Croix ou a *Relation*[147]. Coenen ouviu dizer em Esmirna que os rabinos de Jerusalém não acreditaram em Sabatai, baniram-no e excomungaram-no, enviando um relato completo sobre suas ações a Constantinopla. A seguir, os rabis da capital despacharam uma carta, assinada por R. Yomtov (b. Hananiah) b. Yakar aos colegas de Esmirna. R. Yomtov b. Yakar acrescentou um *post-scriptum* após sua assinatura: "O homem que propaga estas inovações é um herético e a mão que o golpear será considerado como a de alguém que salvou muitas almas e a mão que o abater sem demora será abençoada aos olhos de Deus e dos homens"[148]. A seqüência do relato de Coe-

144. Uma substituição, feita pelo copista, de *ha-sod* para *hesger*, termo menos familiar, é mais provável que o contrário. A expressão *hakhmey ha-sod* é muito improvável no século XVII, quando se designavam os cabalistas como *hakhamey ha-Kabala*.

145. Sobre o "claustro" em Jerusalém ver o importante documento publicado por M. Benayahu em *HUCA*, XXI, 1946, seção em hebraico, pp. 1-28.

146. Ver Galanté, p. 84, e G. Scholem, em *Kiriat Sefer*, XXVI, 1950, pp. 185-88. Segundo seu próprio testemunho, Semah nasceu em Viano de Caminha, um conhecido centro marrano de Portugal. Na época, ele devia contar uns setenta anos.

147. De la Croix, p. 288; *Relation*, p. 14. O autor francês anônimo sabia que Sabatai havia sido expulso de Jerusalém, mas atribui a querela com os rabis à recusa de Sabatai de retornar uma vez mais ao Egito como coletor de fundos de caridade.

148. Coenen, p. 12. Os pormenores dos texto mostram que Coenen, que viu a carta de Constantinopla (incluindo uma cópia da sentença jurasalemita de ex-

nen evidencia ter R. Haim Benveniste de Esmirna efetivamente recebido a carta. A conclusão parece assegurar que Sabatai Tzvi não foi excomungado por causa de suas pretensões messiânicas – o profeta Natan continuou a viver na Palestina sem ser visivelmente molestado mesmo após a apostasia – mas devido a certas ações provocativas e certas inovações consideradas violações blasfematórias da Lei. A carta de notícias no jornal holandês já citado sugere o mesmo. De fato, as liberdades que Sabatai tomava com relação à Lei e, mais ainda, a sua provocativa bênção, permissora de todas as coisas proibidas ao mesmo tempo que transgressora de uma proibição maior, teriam acarretado a excomunhão sobre a cabeça de qualquer pessoa naqueles dias. A abolição do jejum de 17 de Tamuz para todos os crentes por si só seria suficiente para suscitar as represálias rabínicas, tanto mais quanto foi precedida pela interrupção de outro costume tradicional. A liturgia de aflição e lamentação recitada à meita-noite pelo "exílio da Shekhiná" poderia ser suprimido, pois esta não se encontrava mais no exílio, com a vinda do messias e o início da redenção de Israel. Durante suas primeiras semanas em Gaza, Sabatai modificara este ritual das "devoções da meia-noite" instituídos pelos cabalistas de Safed, e substituíra sua primeira parte (o *Tiqun Rachel* profundamente melancólico) por uma nova liturgia composta provavelmente de hinos de júbilo e conforto. A nova liturgia foi transmitida a Rafael José no Egito e a outros amigos[149].

As explicações alternativas dos motivos subjacentes à oposição rabínica a Sabatai em Jerusalém são menos plausíveis. Emanuel Frances atribui a hostilidade dos rabis às pretensões messiânicas de Sabatai e ao medo que eles tinham das autoridades turcas. Em sua versão, da história, a comunidade de Jerusalém[150] havia escrito uma carta a Gaza, com o conselho "de se-

comunhão), ou então recebeu um relato muito confiável e preciso quanto ao seu conteúdo. Coenen conhecia o suficiente de hebraico para compreender ao menos as principais linhas do documento.

149. Cf. o *Tratado sobre os Dragões* de Natan (em *Be Iqvot Mashiah*, p. 15); "Desde o ano 417 [1657], a santidade do *shabat* [cósmico] havia começado e a *Shekhiná* levantou-se de seu exílio [...] É por isto que não precisamos mais cumprir as devoções (noturnas) e chorar pelo exílio da *Shekhiná*, como era nosso costume fazer, mas [nós devemos cumprir] a devoção instituída pelo AMIRAH *como bem sabeis*" (acrescentei os itálicos, *G.S.*).

150. O texto impresso (*Tzvi Mudá*, p. 134) diz "Gaza", mas isto é obviamente um erro. Algumas linhas mais adiante, Frances declara expressamente que "toda a comunidade" de Gaza era composta de fiéis e que eles incitaram o irmão do *chelebi* Haim José a crer em Sabatai e Natan. Ver também o fim da frase, *idem*, [...] "os rabis de Jerusalém". Talvez a palavra "Gaza" no texto de Frances não seja um erro, faltando apenas uma preposição "para": "Também [para] a comunidade de Gaza [eles] enviaram uma carta [...]"

parai-vos das tendas destes loucos, do contrário nós e vós seremos julgados como pecadores contra o rei [isto é, o sultão], mas nem Sabatai nem Natan quiseram escutar a voz dos rabis de Jerusalém". O rabinato jerusalemita teria também enviado uma carta às congregações do Egito "a fim de defender suas vidas e livrar-se da loucura dos que apóiam Sabatai Tzvi. Mas as comunidades não deram ouvidos à voz dos rabis de Jerusalém". A excomunhão não é mencionada de modo algum – há apenas tentativas de advertir e precaver. Embora isto não tenha sido confirmado por outras fontes, não é impossível que alguns destes avisos tenham sido enviados a Natan e Sabatai no início de suas atividades messiânicas; no entanto, não há como explicar por que permanece um mistério o fato de um opositor tão implacável quanto Frances não chegar jamais a ter conhecimento das medidas radicais tomadas contra Sabatai: sua excomunhão e expulsão de Jerusalém. Talvez haja confusão em seu relato, e a carta de advertência às congregações no Egito pode ser apenas uma reprodução do relato enviado a Constantinopla pelo rabinato de Jerusalém.

IV. VIAGENS DE SABATAI POR SAFED E ALEPO ATÉ ESMIRNA. A SUBLEVAÇÃO MESSIÂNICA EM GAZA DEPOIS DA PARTIDA DE SABATAI

Os opositores de Sabatai foram suficientemente fortes para expulsá-lo de Jerusalém, mas não puderam deter o progresso do movimento. A presença de um acreditado "verdadeiro" profeta, cujas mensagens – diferentemente das ações do messias – eram compreensíveis para todos, pesara mais do que a excomunhão decretada pelos rabinos. O profeta demonstrou notável força espiritual. De um lado, apelava ao tradicional anseio de redenção, direcionando-o com sucesso a canais que eram imediatamente significativos para o público: penitência e mortificação. De outro lado, conseguiu explicar a alguns indivíduos selecionados – inclusive, ousamos dizê-lo, ao próprio Sabatai – o significado místico dos aspectos estranhos e repelentes da personalidade do messias. Estas explicações não atingiram um público muito amplo. Estavam reservadas a uma pequena elite de cabalistas iniciados e exerciam uma considerável fascinação sobre eruditos que viviam na atmosfera espiritual específica do lurianismo. Natan, de fato, logrou dividir o meio cabalístico, pois não foram todos os

cabalistas que acompanharam Jacó Semah em sua recusa de ligar a mensagem de Natan à tradição luriânica (para cuja cristalização literaria ajudou tanto). Outros foram atraídos pela doutrina de Natan de que o comportamento do messias, por mais estranho que pudesse parecer, era essencialmente um *tiqun* de grande significado místico. A falta de uma imagem de messias mais incisivamente delineada messiânica na tradição cabalística produzia agora seus frutos. Os entusiastas podiam agora argumentar que, em assuntos messiânicos, os fatos mais inesperados eram realmente os mais naturais.

Mais decisiva, ainda, que as outras doutrinas esotéricas elaboradas durante os meses subseqüentes nas cartas e homílias de Natan, era, por si só, a força explosiva da mensagem messiânica. Atingia o povo como um todo, agitava anseios ocultos e desencadeava um profundo movimento emocional. A ausência de Sabatai na cena palestina durante estes meses foi um fator decisivo no desenrolar ulterior dos acontecimentos. O ímpeto essencial do movimento veio do profeta e seu círculo na Terra Santa. A profecia sobre a iminência da redenção encheu seus corações, enquanto a trágica, desconcertante e, mesmo, perturbadora personalidade do messias não estava à mão. É um fato notável: a forte onda de penitência e fervor messiânico não estava associada ao que Sabatai fez ou deixou de fazer nos meses que se seguiram à sua expulsão de Jerusalém; ela jorrou de Gaza, fortalecendo-se pelos acontecimentos daquele lugar ou – para ser mais preciso – graças à rápida expansão das lendas sobre as ocorrências em Gaza. O repentino e quase explosivo encapelamento de relatos de milagres é, sob vários aspectos, de considerável interesse. Quanto mais a figura concreta do messias se distanciava e se obscurecia, melhor era o clima para o florescimento de uma lenda messiânica que substituía os atos reais de Sabatai por relatos fantásticos de atuações muito mais maravilhosas que, além disto, eram muito menos ofensivas ao sentimento religioso. O messias funcionava como uma imagem ou uma palavra de ordem mais do que uma personalidade real. Desembaraçado de sua presença física, o movimento se desenvolveu rapidamente nas pegadas da tradição apocalíptica popular. Um clima sem precedentes espalhou-se pela Palestina. Até Tamuz (junho-julho) de 1665, não se relatou nenhum milagre. Natan havia profetizado expressamente que Israel deveria crer no messias sem o auxílio de sinais ou maravilhas e, assim, ninguém sentiu necessidade, durante as primeiras semanas, de atribuir milagres a Sabatai. Mas a severa doutrina de Natan era uma coisa, as exigências da crença popular outra. Curiosamente, o antagonismo manifesto e irreconciliável entre estas duas tendências mal foi notado e certamente não perturbou. Desde a partida de Sabatai no meio do verão até o final de 1665, uma atmosfera irreal e lendária caracteriza todos os informes provenientes da Palestina. No entanto, estes relatos que chegaram até a Europa estimularam o grande despertar do movimento. Deve-se notar, em particular, o pequeno papel atribuído a Sabatai nestes relatos; é Natan que ocupa a cena, assim como os milagres se produzem ao seu redor.

A sentença pronunciada contra Sabatai não desempenhou nenhum papel na seqüência dos acontecimentos. Era como se jamais tivesse existido. Parece estranho que uma sentença de excomunhão prolatada na Cidade Santa e assinada por uma autoridade tão importante como Jacó Semah, cujo nome era tão conhecido nos círculos cabalistas, tenha tido tão pouco peso; mas, talvez, os historiadores hajam tendido a superestimar a influência do rabinato de Jerusalém naqueles dias. Sua autoridade iria evaporar-se em meio a um grave choque de interesses e seria arrebatado pela onda de entusiasmo. Outro fator, também, deve ser levado em consideração. Nem todos os cabalistas compartilhavam da atitude extremamente conservadora de Jacó Semah, cujos numerosos escritos testemunham uma adesão estreita e, de alguma forma, rígida ao sistema de Vital, mais do que um pensamento audacioso e original. Os ensinamentos de Luria e Vital abrigavam também outras possibilidades de interpretação. De fato, para muitos cabalistas, o tremendo drama gnóstico de redenção, que é a essência do lurianismo, não era mero saber livresco, porém a experiência de um sentimento extremamente profundo, cuja tensão interna deveria encontrar sua descarga natural e adequada num messianismo real. Seriam estes os cabalistas que, por todos os lugares, iriam abraçar as boas novas de Gaza.

Desde a saída de Sabatai de Gaza, Natan e ele seguiram duas linhas diferentes de atividade, se é que falar de atividade com relação a Sabatai não é algo impróprio. Sua atuação consistia essencialmente na mera presença e na impressão causada por seu caráter estranho e porte nobre e aspecto atraente. Ele, provavelmente, trazia consigo cartas de Natan, cuja atividade enérgica era mais do que metafórica. Sabatai poderia "manifestar" ou "esconder" sua glória messiânica de acordo com o ritmo de sua alma doente, mas seu profeta estaria sempre em ação, mesmo durante os mais longos períodos do que se chama, em termos cabalísticos, a "ocultação da face", isto é, períodos de eclipse.

Sabatai deixou Jerusalém no mês de Tamuz, chegando a Alepo no dia 8 de Av (20 de julho) de 1665[151]. Parece que ele revelou muito pouco sobre as circunstâncias de sua saída no relato autobiográfico feito a Salomão Laniado, o rabino da comunidade, a menos que se deva à discreção deste a vaga afirmação de que "houve inúmeras brigas entre Sabatai e o povo de Jerusalém". É por isto que Sabatai "deixou Jerusalém e os amaldiçoou. Mas, em seu caminho, viu um grupo de judeus indo a Jerusalém e foi tomado de compaixão por eles. Então, enviou-lhes o seu perdão e transformou a maldição em bênção". A lenda sabataísta apoderou-se prontamente destes dados, invertendo-os completamente; nas cartas enviadas da Palestina ao Egito afirma-se que os rabinos de Jerusalém decidiram pedir perdão a Sabatai antes que ele partisse para Esmirna. Ele passou por Safed e Damasco[152] em seu caminho a Alepo e sua chegada provocava em todos os lugares notáveis efeitos carismáticos. Homens e mulheres – posteriormente crianças, também – enchiam-se de entusiasmo, caíam no chão e balbuciavam profecias. A princípio, o fenômeno circunscrevia-se aos lugares onde a presença física de Sabatai convertia o anseio messiânico em êxtase de massa. Logo, porém, a onda profética atingiu países que nunca tinham visto Sabatai e nunca o veriam. Teremos de examinar o fenômeno mais pormenorizadamente. No momento basta notar que a eclosão profética parece ter estado ligada à viagem de Sabatai. A profecia de massas começou em Esmirna na segunda ou terceira semana de dezembro de 1665, mas mencionam-se manifestações proféticas em Safed, Damasco e Alepo em cartas escritas anteriormente. Desde meados do mês de novembro, já se sabia no Egito que dez profetas e dez profetisas haviam surgido em Safed "e profetizavam grandes coisas"[153]. É quase certo que, em Safed, Sabatai se encontrou com o velho cabalista Benjamin ha-Levi, uma autoridade em matéria de Cabala luriânica tão célebre como Jacó Semah. Ha-Levi tornou-se um crente fervoroso, e escreveu mais tarde cartas aos amigos na Itália, "a propósito da nossa redenção por nosso rei Sabatai Tzvi"[154]. As datas precisas da movimentação de Sabatai

151. Carta de Alepo, *Kiriat Sefer*, XXXIII, 1958, p. 534.

152. Cartas de Damasco a propósito de Sabatai são mencionadas em uma carta enviada de Skoplje em 11 de dezembro de 1665, ver *Zion*, X, 1945, p. 63.

153. Ver o documento datado de 18 de Kislev, 426, publicado por Cassuto em *Vessillo Israelitico*, LV, 1907, p. 330. Esta é, de resto, a primeira referência confiável a Safed nos anais do movimento sabataísta. Safed acabava de ser reconstruída após um longo período de declínio; ver supra, p. 182.

154. Ele menciona estas cartas numa carta posterior (Freimann, p. 59), escrita após a apostasia de Sabatai. A. Yaari (*Behinot*, nº 9, 1956, p. 78) coloca em dúvida a autenticidade desta carta sem apresentar razões válidas.

não nos são conhecidas, nem os nomes de seus companheiros, caso os tenha tido. Talvez haja viajado só[155].

Sabatai foi recebido em Alepo com grande honra. Ainda em 1668, os rabis da cidade continuavam lembrando que "ele viera aqui, a Alepo, e a terra resplandecia com sua glória"[156]. Possuímos um testemunho de primeira mão sobre o comportamento de Sabatai em Alepo graças a uma carta escrita em 22 de fevereiro de 1666 por Laniado e por outro rabino, R. Nissim b. Mordecai Dayan, cujo original se conservou. Segundo este documento, ele não manifestou nenhuma pretensão messiânica e "não revelou nada" sobre si. Pediu que fosse tratado como qualquer outro rabi e que fosse chamado para a leitura da Torá na sinagoga não como o rei messiânico – como certamente fora anunciado pelas cartas de Gaza – mas com o familiar apelativo de um rabi: "distinto *hakham*". No âmbito privado, ele foi muito menos reservado e seu relato autobiográfico causou profunda impressão sobre Laniado e outros rabis, que repetiram – e com isto, preservaram – a memória extremamente valiosa contida nas cartas que escreveram posteriormente em apoio ao movimento e a seus principais protagonistas[157]. A fé e o entusiasmo dos judeus de Alepo não conheceram limites, expressando-se em muitos incidentes que foram transmitidos de imediato ao Egito e Constantinopla. Um resumo pormenorizado de uma das cartas, escrita em outubro ou

155. De la Croix afirma (p. 288) que os rabinos de Jerusalém deram a "Sabatai Tzvi, a sua esposa e a seus criados" três dias para deixar a cidade. "Criados" está no plural, mas os pormenores de De la Croix não são muito confiáveis. O problema do criado de Sabatai foi discutido, acima, pp. 147 e ss. De la Croix menciona um pormenor interessante e, talvez, autêntico: os rabis tentaram impor silêncio a Natan. Sua pregação messiânica poderia pôr em risco o povo judeu e, caso ele fosse o enviado de Deus, sua mensagem seria vindicada de qualquer modo (p. 289). Se a informação de De la Croix é correta, ela pode ser relacionada ao testemunho de Moisés Hagiz (Emden, p. 36) sobre uma troca de correspondência entre seu pai e Natan. É possível que Jacó Hagiz, segundo o exemplo da corte rabínica, tentasse influenciar Natan. Os primeiros panfletos sobre a perseguição contra Natan pelos rabis (e as subseqüentes apologias) parecem basear-se em confusão com a perseguição de Sabatai, não se podendo tirar delas nenhuma conclusão; ver infra p. 257.

156. Carta de Laniado, *Zion*, VII, 1942, p. 192.

157. Na primeira edição em hebraico da presente obra (*SS*, p. 208, n. 2), eu deplorei a perda, durante a Segunda Guerra Mundial, do manuscrito Epstein (Viena) que continha o que parecia ser outra carta de Laniado sobre Sabatai Tzvi (ver A. Z. Schwartz. *Die hebräischen Handschriften in Oesterreich*, I, 1931). Depois disto, o manuscrito desta carta foi descoberto e encontra-se na Biblioteca Nacional Judaica de Jerusalém; ver artigo em *Kiriat Sefer*, XXXIII, 1958, p. 534.

novembro de 1665, nos foi preservado pelo diplomata francês De la Croix[158]. Natan, assim nos é dito, escrevera a Alepo, advertindo a comunidade a não agir como a de Jerusalém que expulsara seu rei e atraíra sobre si a maldição divina. Ao contrário, eles deveriam honrá-lo e solicitar sua permanência em seu meio, pois sua presença lhes traria bênção. E as bênçãos afluíram em grande abundância, como as cartas de Alepo testemunham, embora o carisma particular da profecia só começasse a se manifestar no Dia do Perdão, 19 de setembro, quase seis semanas após a partida de Sabatai[159]. "Há atualmente em Alepo vinte profetas, entre eles, Rabi Galanté e o mestre Aarão Isaías ha-Kohen e quatro profetisas"[160]. Outra carta indica o nome de seis profetas[161]. A identidade do Rabi Galanté é comprovada através de outra carta enviada aos notáveis de Constantinopla por um certo Shem Tov Kohen de Alepo, com a seguinte informação sobre os profetas:

> Temos atualmente nesta cidade vinte profetas e quatro profetisas, muitos dos quais são conhecidos e dois deles provêm dos rabis, os eminentes Moisés Galanté – possa ele contar com vida longa – que veio como emissário da Palestina há pouco, e R. Isaías ha-Kohen, cuja fama e devoção piedosa há muito são

158. De la Croix, pp. 289-92. Os pormenores dados nesta carta podem ser verificados pelas informações contidas em outra carta de Alepo, cuja cópia parcial (feita em Skoplje) foi enviada à Itália (ver G. Scholem em *Zion*, X, 1945, pp. 63-64. Existe até prova material demonstrando que esta carta é genuína e não uma elaboração fictícia do autor. Todas as cartas fictícias são impressas por De la Croix em itálico (isto é, como "cartas"), enquanto esta, em particular, aparece como parte de um texto. Talvez, De la Croix não estivesse reproduzindo uma carta, mas, sim, resumindo várias cartas de Alepo. A atmosfera lendária que se extrai destas linhas parece refletir, efetivamente, o ambiente de renovação espiritual de Alepo e não se deva do modo de De la Croix editar o texto.

159. Carta de Alepo, *Kiriat Sefer*, XXXIII, 1958, p. 534. Sabatai deixou Alepo para ir a Esmirna no *Rosh Hodesh* do mês de Elul (12 de agosto de 1665).

160. *Zion*, X, 1945, p. 64; ver também supra, nota 157. O supracitado manuscrito Epstein, anteriormente na Biblioteca da Comunidade Judaica de Viena, continha também outros documentos com informações sobre o movimento em Alepo. Entre eles, uma carta de Abraão Kohen ao filho (MS. 141 no catálogo A. Z. Schwartz, nº 7) e uma carta de Shem Tov b. Samuel Kohen enviada a Constantinopla (*idem*, nº 8), citada mais adiante.

161. Freimann, p. 49. Isaías Kohen, Moisés Galanté, Daniel Pinto, a esposa de Yomtov Laniado, a esposa do R. Nissim Mizrahi, a filha de R. Abraão Simhon (segundo MS. Cambridge, e não Abraão Tammamun como em Freimann). Daniel Pinto era um rabino em Alepo onde morreu em 1681. A carta de Haim José a seu irmão menciona vinte profetas e vinte profetisas em Alepo. Panfletos cristãos e novas cartas aumentaram posteriormente os números. O autor de "A New Letter concerning the Jews" de 26 de fevereiro de 1666 (ver também em C. Roth, *Anglo-Jewish Letters*, p. 71) relatou que, de Esmirna, Sabatai "iria diretamente a Constantinopla, e na companhia de quatrocentos profetas que lhe teriam sido enviados de Alepo". Isto é, por certo, fantasioso.

> de nosso conhecimento[...] e também o eminente R. Salomão Laniado, de quem dizem ser [uma reencarnação] do Rei Salomão e ter recebido uma revelação de um *spiritus familiaris* e mesmo do profeta Elias, de abençoada memória[162].

O célebre rabino jerusalemita foi, então, arrebatado pela excitação geral, tornando-se um profeta sabataísta e um devoto, algo que a tradição posterior tendeu a esquecer. Informes recebidos em Livorno por volta do fim de 1665 relatam que mesmo mulheres analfabetas haviam proferido combinações místicas de números e letras (*gematria*); uma delas "profetizou" sobre o versículo (Êxodo 23,21), "pois nele está o meu nome", que a soma total das letras do nome divino "Shadai" ortografado por inteiro era igual ao valor numérico de Sabatai Tzvi – evidentemente um eco da *gematria* favorita de Sabatai, discutida em toda a parte e por todos, inclusive na presença de mulheres e crianças[163].

De la Croix resume, da seguinte maneira, uma carta de Alepo que lhe fora mostrada provavelmente por um seu conhecido, um judeu e antigo crente sabataísta:

> Doravante as portas do júbilo estavam abertas e haviam chegado os dias quando Deus iria cumprir o que havia prometido através de seus profetas. O messias residia entre eles e, assim, não dependiam mais das cartas de Natan, pois eles viam com seus próprios olhos e ouviam com seus próprios ouvidos, e sinais lhes foram lavrados. Eles lhe suplicaram que permanecesse com eles ao menos por mais dois meses, mas ele recusou, pois tinha pressa de chegar a Esmirna antes do cumprimento do tempo designado. Como não queriam que partisse sem comitiva, deram-lhe guias, os quais, no retorno, contaram coisas das mais maravilhosas. Todas as noites, eram acompanhados por uma legião de homens que desapareciam ao amanhecer. Ele sempre viajava com o *talit* sobre a cabeça. Quando os guias o admoestavam de que estaria pondo em perigo a sua vida e a deles, mostrando ser judeu, pois salteadores poderiam matá-los [pensando tratar-se de ricos mercadores judeus], interrompeu-os, assegurando-lhes não agir por vontade própria mas por comando superior[...] No final da carta, acrescentaram que, visto o fato de acreditarem na profecia de Natan, decidiram abandonar todos os negócios, cobrir-se de saco e cinzas, dedicar-se à penitência, caridade e oração, a fim de se tornarem dignos de assistir ao cumprimento da profecia. Eles também estabeleceram um fundo para os pobres, a fim de permitir que se dedicassem integralmente à oração[164]. Finalmente, exortaram seus amigos [de Constantinopla] a seguir seus exemplos e não a dos hierosolimitanos, que expulsaram seu Rei. Eles

162. MS. Epstein, nº 8.

163. Sasportas, p. 73.

164. Uma outra carta de Alepo relata a mesma história com acréscimos lendários: os ricos estabeleceram um cofre de caridade e distribuíam o dinheiro aos pobres, permitindo-lhes estudar e orar. Quando, após algum tempo, mais dinheiro se fez necessário, abriram o cofre, encontrando-o cheio de moedas, como se nada tivesse sido dele jamais retirado (*Zion*, X, 1945, p. 64).

já haviam sentido os efeitos da graça, suas mulheres e crianças já haviam começado a profetizar. Muitos haviam caído no chão ao som do *shofar*[165], permanecendo imóveis, sem impulso e movimento, e uma voz extraordinária saía de suas bocas abertas, articulando palavras hebraicas, que eles próprios não entendiam, e, no final, exclamavam "Sabatai Tzvi, nosso messias e nosso santo"[166].

Segundo outros rumores, o profeta Elias havia aparecido na sinagoga de Alepo, vestido de branco, com um cinto de cobre negro[167]. Em suma, "os judeus de Alepo eram semelhantes à geração de Ezequias"[168], dignos da vinda do messias[169].

Estes informes entusiásticos de Alepo devem ter sido recebidos nas várias congregações da Turquia pouco tempo depois da carta do rabinato de Jerusalém com as notícias da excomunhão de Sabatai. O contraste entre as duas mensagens seria suficiente para dividir qualquer comunidade em dois campos opostos, mas as admonições sóbrias de Jerusalém foram, inevitavelmente, as menos efetivas. Não houve apenas os exaltados relatos de Alepo sobre a majestosa conduta de Sabatai – não empanada, então, por qualquer "estranha ação" – mas também um fluxo de cartas de Gaza (e, de modo, geral da Palestina) que fizeram os rabinos de Jerusalém aparecerem como surdos e cegos aos sinais de redenção, manifestos em todos os lugares. A combinação e a convergência de diferentes informes, misturando fatos e lendas, foram um fator preponderante para que o grande despertar messiânico se propagasse na Turquia, notadamente em Constantinopla, antes mesmo que as notícias atingissem a Europa.

Os três meses seguintes à partida de Alepo (12 de agosto de 1665) formam uma lacuna na biografia de Sabatai. Sabemos, com certeza, que ele chegou a Esmirna no início de setembro de

165. O chifre do carneiro, tocado no Ano Novo e no fim do Dia do Perdão. De la Croix diz: "ao som de instrumentos", mas é difícil ver a conexão entre instrumentos musicais e a irrupção da profecia de massa. Eu suponho que, na carta original em hebraico, aparecia a palavra *shofar* e que o informante judeu de De la Croix a traduziu por "instrumento musical". A referência ao *shofar* concordaria bem com a afirmação na carta de Alepo segundo a qual a profecia começou no Dia do Perdão.

166. De la Croix, pp. 290-92.

167. *Idem*, p. 295. A aparição de Elias na sinagoga também é mencionada no final da carta de Shem Tov Kohen.

168. Segundo um dito rabínico, o Rei Ezequias era digno de ser o messias.

169. Carta de Skoplje, *Zion*, X, 1945, p. 64. O texto publicado por Cassuto em *Vessillo Israelitico* (LV, 1907, p. 329) menciona outros eventos maravilhosos: dez judeus tinham entrado na mesquita de Esmirna, matado o guarda e ordenado aos turcos que "orassem".

1665[170], mas parece que ele permaneceu em silêncio dois ou três meses, só se manifestando como o messias em dezembro. Do ponto de vista psicológico, a razão para a passividade e o silêncio de Sabatai quanto a seu papel messiânico pode ter sido primeiro um acesso fase de depressão, seguida de período normal, após a fase maníaca de "iluminação" em Alepo. Durante estes três meses, Natan e seus companheiros, em Gaza, desenvolveram uma atividade febril e é para eles que devemos nos voltar agora.

Nossas fontes[171] não permitem uma reconstrução confiável da cronologia dos acontecimentos em Gaza. Após a partida de Sabatai, grandes multidões começaram a buscar o profeta para pedir-lhe um *tiqun*. Vinham grupos de todas as cidades da Palestina e Natan lhes dirigia palavras de conforto e pregava-lhes a iminente redenção segundo o espírito da "nova Cabala" que se elaborava progressivamente em sua mente. A atmosfera prevalecente em Gaza é retratada fielmente nas memórias de Cuenque, ainda que os acontecimentos apareçam algo transfigurados à luz ofuscante da profunda experiência vivenciada pelo autor:

> Todos dirigiram-se ao profeta em Gaza e, quando chegou a vez da comunidade de Hebron, fui com toda a santa congregação. Na presença do profeta Natan, todos os meus ossos tremeram, embora já o tivesse conhecido anteriormente, pois o seu semblante estava totalmente mudado. O brilho de sua face era como o de uma tocha incandescente, a cor de sua barba como ouro, e sua boca que [antes] não proferia sequer coisas comuns, agora dizia palavras que faziam os ouvintes tremerem. Sua língua proferia grandes coisas [...] e o ouvido quase não conseguia captar o que vinha de sua boca com maravilhosa eloqüência. E, na verdade, a cada momento, ele dizia coisas novas, que não se ouviam desde que a entrega da Lei fora dada no Monte Sinai[172].

170. Algumas fontes sugerem uma data mais tardia. Coenen (p. 13) afirma que, em 4 de Tevet [6 de dezembro de 1665], fazia "cerca de dois meses desde seu retorno"; de modo semelhante, a carta datada de 7 de dezembro de 1665, em *Several New Letters Concerning the Jews*, p. 6. De outro lado, o emissário de Casale (in Salomão Carpi, *Toledot Peres*, ed. Brüell, p. 14), assim como o autor de uma carta enviada de Esmirna em abril de 1666 (e citada no *Hollandtze Merkurius*, 1666, p. 3), declaram que Sabatai chegou no mês de Elul (setembro). Ele teria antecipado sua partida de Alepo porque queria chegar antes da festa do Ano Novo. A carta de Alepo confirma esta última data: caso tenha deixado a cidade em *Rosh Hodesh* Elul, poderia ter chegado a Esmirna no início de setembro; ver G. Scholem, em *Kiriat Sefer*, XXXIII, 1958, p. 540. A cronologia proposta por De la Croix (p. 300), segundo a qual Sabatai teria chegado a Esmirna em março de 1665, permanecendo incógnito por seis meses, é impossível.

171. Estas são: *a*) as memórias de Cuenque, *b*) cartas escritas entre setembro-novembro de 1665, *c*) cartas baseadas em cópias de *b*.

172. Emden, pp. 38-39.

A descrição física que Cuenque faz do profeta suscita algumas questões. Jacó Emden, que incorporava, na sua edição das memórias de Cuenque, interjeições e comentários ridicularizando as crenças sabataístas do autor, observa que a descrição acima era esta pura mentira, pois Natan não tinha barba "como se vê pelo retrato feito naquela época e publicado a seguir". Na realidade, porém, existem dois retratos de Natan, um de Gaza (que Emden não conhecia) e outro de Esmirna. Este último foi feito quando Natan passou pela cidade na primavera de 1667, tendo sido reproduzido no livro de Coenen (ver Foto 2). O primeiro retrato foi desenhado por um marinheiro que teria visto Natan em Gaza no domingo do dia 26 de julho de 1665, dando a impressão de razoável parecença com seu objeto mais uma pura invenção[173]. Natan é mostrado com um bigode e uma barba curta enquadrando-lhe o rosto. Ele parece um pouco mais gordo do que no retrato de Esmirna que Coenen julga ser uma representação bastante fiel. A semelhança entre as duas figuras é evidente. Teria Natan raspado a barba quando fugiu após a apostasia de Sabatai? O pormenor sobre a cor arruivada da barba de Natan reforça a confiabilidade do testemunho de Cuenque, pois a "cor dourada" do cabelo seria provavelmente mais encontradiça entre os judeus asquenazitas do que entre os sefarditas.

O essencial da mensagem de Natan consistia, como vimos, na exortação ao arrependimento e à oração. Gaza foi a primeira comunidade a seguir seu apelo, mas a mensagem logo se espalhou para outras comunidades da Palestina. Mesmo em Jerusalém, houve muitos que responderam à mensagem do profeta, apesar do comportamento desconcertante de Sabatai e de sua condenação pelo tribunal rabínico. Não há dúvida de que os "crentes"

173. Este retrato aparece no frontispício do primeiro panfleto alemão que informa sobre o movimento sabataísta e publica uma seleção de cartas (algumas autênticas, outras de pura ficção). O cabeçalho é o seguinte: *Warhaffte Abbildung dess Neyen Jüdischen Propheten Nathan. So von etlichen Seefahrern gesehen und von denen Mitgesellen einen abgezeichnet worden. Anno 1665, den 26 Juli.* A cabeça e o rosto de Natan estão cobertos por um xale de orações, mas é possível reconhecer-lhe a barba. É muito provável que os editores do texto dispusessem, primeiramente, do texto e depois acrescentassem (à maneira de outras publicações cristãs) a fictícia "Carta dos Judeus de Jerusalém à Comunidade Judaica da Europa" e outras cartas lendárias a propósito das Dez Tribos. A semelhança dos dois retratos deveria fazer desaparecer qualquer suspeita natural quanto à autenticidade do retrato, supostamente efetuado em Gaza. A descrição proposta na *Relation* francesa (p. 6) parece ser a de qualquer fantasma imaginário: "[...] magro, feio (*la mine affreuse*), pálido, olhos turvos e vesgos, calvo e *contre-fait*".

exageraram algo quando escreveram, ao Egito, que "a maioria dos habitantes de Jerusalém acreditara [no messias] e se arrependera"[174], mas deve ter havido um bom número que o fizeram, embora os números variassem muito. Um viajante, escrevendo de Jerusalém a Livorno em 1666, minimizou bastante os números ao relatar que "um entre mil" acreditava em Sabatai Tzvi[175]. No que diz respeito à situação em Gaza, Hebron e Safed, não há tais incertezas. A afirmação de Cuenque de que "as pessoas dormiam nas ruas e nos bazares porque nas casas e pátios não havia lugar para as multidões" confirma-se em uma carta escrita em Gaza por volta do fim de setembro de 1665: "Na reza da tarde, havia duzentas e vinte penitentes que jejuavam há dois dias e duas noites, para não falar dos que jejuavam mais tempo e das mulheres e crianças que jejuavam apenas um único dia"[176].

O movimento apresentou, mesmo em seus estádios iniciais, esta combinação característica de severas penitências e júbilo exuberante. Cada grupo, após terminar as penitências impostas pelo profeta, celebrava uma festa, com grande alegria, danças e banquetes. A descrição de Cuenque sobre os eventos de Gaza, embora escrita muitos anos depois, é bastante similar aos relatos de outros autores posteriores sobre celebrações semelhantes na Diáspora, que Cuenque nunca presenciou, pois permaneceu todo o tempo em Gaza e Hebron. Seu relato destes dias abençoadas termina com as seguintes palavras:

> Que ninguém pense que semelhante coisa, ou algo do gênero, jamais acontecera anteriormente. Foi como a revelação do Sinai sobre a qual Moisés usou expressão superlativa dizendo: "Jamais ouviu alguma pessoa a voz de Deus, saindo do meio do fogo"[...] Mesmo assim, usarei linguagem superlativa e direi ser sobrenatural que Israel faça estas coisas no exílio, no meio das nações[...] no reino de Ismael [a Turquia] e, particularmente, no reino da Berbérie [isto é, Marrocos], nenhum se voltando contra eles para extirpar seus nomes [pois é certo que] o medo aos judeus caiu sobre as nações[177].

O despertar messiânico exprimiu-se, também, de outras formas. A oração tradicional pelos governantes do país, recitada nas sinagogas cada *shabat*, foi alterada na Palestina, onde o nome de

174. Haberman, p. 209.

175. Sasportas, p. 142.

176. *Idem*, ver também Cuenque: "Nenhum negócio é fechado e todos – meninos, velhos e virgens, mulheres grávidas e parturientes – jejuam de domingo à sexta-feira, sem sofrer nenhum mal".

177. Emden, p. 39.

Sabatai substituiu o do sultão[178]. A prece passou agora a ser oferecida ao rei de Israel, o "Sultão Sabatai Tzvi", e introduziu-se um novo calendário. Por volta de 1666, tais inovações espalharam-se pelas comunidades judaicas fora da Palestina. Cartas de Jerusalém e Gaza passaram a ser datadas com o ano "do reinado de nosso Senhor e Rei"[179]. A introdução do novo calendário deve ser relacionada com a tradição, mencionada em várias fontes, segundo a qual o "Ano do Jubileu" havia começado[180]; isto é, o mundo teria entrado em uma nova era marcada pelo reinado do messias. Foi nesta época, em Gaza, que começou a ser utilizado o nome pelo qual Sabatai seria designado por seus seguidores ao longo da história do movimento. AMIRAH (as iniciais das palavras hebraicas "Nosso Senhor e Rei, que sua majestade seja exaltada") também sugere a palavra árabe *amir* (emir). O título do califa era "Emir dos Crentes" e a expressão árabe, assim como sua associação fonética, devem ter capturado a imaginação dos que inventaram o título AMIRAH. Durante o primeiro ano, contudo, títulos altissonantes como o supramencionado e designações mais modestas como "o Rabi Sabatai Tzvi" eram ainda usados indiscriminadamente. Mesmo após a revelação messiânica, seus discípulos continuaram a chamá-lo de Rabi Sabatai Tzvi. Jesus, também, continuou ser chamado "rabi" pelos discípulos, após ter-se revelado a eles como o messias de Israel.

Entre os eruditos que vieram de Jerusalém para ver e possivelmente pôr Natan à prova estava R. Israel Benjamin, o Segundo, neto do grande cabalista R. Benjamin, que fora um dos primeiros editores dos escritores luriânicos. Relatos lendários sobre sua conversão aparecem em panfletos e cartas sabataístas, mas o que se afigura ser uma versão razoavelmente aceitável da história surge de cartas do Egito, baseadas, provavelmente, nos relatos de Haim José de Gaza. Natan estivera em Jerusalém e Hebron[181] e retornou com Israel Benjamin a quem revelou que sua alma era a

178. Este pormenor, mencionado por De la Croix (p. 28) e posto em dúvida por Graetz, é confirmado pelas primeiras cartas ao Egito (Haberman, p. 209).

179. Haberman, *idem*.

180. Carta de Alexandria, publicada por G. Scholem em *Zion*, VI, 1941, p. 86. Esta idéia parece refletir o ensinamento de Natan em sua carta a Rafael José, de setembro de 1665, a ser discutido mais adiante.

181. Sobre R. Benjamin, o Primeiro, e seu neto, ver Frumkin, *Toledot Hakhmey Yerushalayim*, II, pp. 28-62. Benjamin, o Segundo, viajou ao exterior no inverno ou primavera de 1666 em nome da comunidade de Jerusalém (ou, talvez, em nome do grupo sabataísta dali), sendo feito prisioneiro em Malta; ver M. Benayahu em *Scritti in Memoria di Sally Mayer*, 1956, pp. 35-36. A visita a Hebron é confirmada por Cuenque, p. 40.

do assassino do profeta Zacarias[182]. Zacarias foi morto no Templo de Jerusalém[183] e sua morte foi objeto de atenção em inúmeras lendas judaicas antigas[184]. R. Israel Benjamin "foi a um cemitério de Jerusalém. Ali, encontrou um ancião – dizem que se tratava do profeta Zacarias – que carregava recipientes [isto é, uma vasilha e uma bacia] para lavar as mãos e uma toalha. Ele pegou os recipientes e verteu água sobre suas mãos, dizendo: 'Oh, perdoa a Teu povo de Israel' e o ancião lavou as mãos e respondeu: 'E o sangue lhes será perdoado'[185], e assim, perdoou-se o pecado[186]. Não há, até aqui, nenhuma prova que evidencie a associação homilética ou lendária entre a morte de Zacarias, filho de Ido, e o exílio de Israel, antes do movimento sabataísta[187]. A expe-

182. Freimann, p. 46. O manuscrito que traz "a *gilgul* (isto é, uma reencarnação) do [assassino de] Zacarias" é seguramente falho.

183. Jesus também retomou este tema em sua diatribe contra os escribas e os fariseus, que matariam e crucificariam seus profetas. "A uns matareis e crucificareis; a outros açoitareis nas vossas sinagogas e perseguireis de cidade em cidade; para que sobre vós recaia todo o sangue justo derramado sobre a terra, desde o sangue do justo Abel até o sangue de Zacarias, filho de Baraquias, a quem matastes entre o santuário e o altar" (Mateus 23:34-35).

184. *Lamentations Rabati, Petihá* 23. As lendas rabínicas relacionam o versículo "e eles olharão para mim a quem transpassaram" [Zacarias 12,10] com o assassinato de Zacarias, o filho do sacerdote Jeoiada no Templo (Crôn 24:20-21); ver B. Gittin 57b e o Targum de Lamentações 2:20. Ver também S. Blank, "A Morte de Zacarias" em *HUCA*, XII-XIII, 1937-1938, pp. 327-46. As lendas judaicas, contudo, não estabelecem nenhum vínculo entre o assassinato de Zacarias e o exílio de Israel, ou a destruição do Segundo Templo, como foi aceito na tradição cristã. O Prof. David Flusser chamou-me a atenção para uma passagem do livro medicinal *Yosipon*, uma adaptação hebraica de Josefo que usa fontes cristãs. Nos capítulos 75 e 80 deste livro, a morte de Zacarias é colocada num contexto o qual sugere que o autor teve consciência desta conexão, através de uma de suas fontes cristãs, a saber, Hegesipo.

185. Cf. Deuteronômio 21:6-9. Segundo lendas rabínicas, a terra recusou-se a absorver o sangue do profeta assassinado.

186. Haberman, p. 210; Freimann, p. 46. As cartas escritas em meados de setembro (ver *Hollandtze Merkurius*, janeiro de 1666, p. 3, nota de rodapé; *God's Love to This People Israel*, p. 3 [reproduzida por Wilenski em *Zion*, XVII, 1952, p. 170]; o panfleto alemão *Wahrhaffte Abbildung* etc. já introduz algumas mudanças na história; Natan esteve presente durante o misterioso encontro no sepulcro e R. Jacó Hagiz ("R. Gagas" ou "Gogas") é substituído por R. Israel Benjamin. Esta substituição destinava-se, evidentemente, a prover uma expiação lendária pela perseguição "assassina" do messias por Hagiz e os rabinos de Jerusalém. A carta inglesa afirma explicitamente que, em seguida, R. Gagas "penitenciou-se com roupas de aniagem e cinzas, por ter-se oposto a ele [Sabatai]" (Wilenski, p. 170). Ver, também, Sasportas, p. 15, e as cartas em Balaban, p. 41.

187. A associação é expressamente afirmada e elaborada na obra anônima *Beer ha-Golá* (ed. Brüll, com introdução de S. Sachs, Mainz, 1879, p. 89), mas a natureza, a origem e a data deste livro são obscuras. Brüll e Sachs acreditavam que a obra continha referências ao período posterior à apostasia de Sabatai, mas seus ar-

riência visionária de Israel Benjamin deve, talvez, ser interpretada como a expressão simbólica do fim do exílio de Israel: os pecados que, originariamente, haviam provocado o exílio, foram agora perdoados. O profeta morto por ordem do rei no pátio da Casa do Senhor era também considerado, talvez, um "tipo" de novo profeta ou messias. Segundo um adágio tamúldico, os rabis são reis, mas os rabinos de Jerusalém excomungaram e proscreveram o messias. Não é, portanto, surpreendente que R. Jacó Hagiz tenha tomado rapidamente o lugar de R. Israel Benjamin nesta história, aquele tendo perseguido o messias e repudiado seu profeta. A lenda desenvolveu-se e propagou-se com uma velocidade espantosa; sua substância moldável estava pronta na alma dos homens, esperando apenas a ocasião para ser plasmada em símbolos concretos.

A história de R. Israel Benjamin, baseada, provavelmente, numa experiência real ou visionária de algum tipo, marca a transição para o reino da lenda imaginativa, que, como notamos previamente, logo passou a predominar na mentalidade da Palestina. Esta preponderância da imaginação aparece fortemente nas cartas enviadas ao Egito e a outros lugares e que, por volta do outono de 1665, haviam assumido a função de uma propaganda messiânica regular, onde a ficção, de longe, sobrepujava os fatos: o profeta "estava encoberto por uma Nuvem de Fogo" de onde saía "a voz de um anjo"[188]. O profeta havia descoberto[189] ou estava para descobrir as cinzas da novilha vermelha, que ficariam escondidas até o final dos tempos[190] a fim de purificar Israel[191]. Durante a

gumentos não são convincentes. Se o trabalho foi composto após 1665, a referência a Zacarias deve-se, evidentemente, à lenda popular sobre o encontro do sepulcro.

188. *Several New Letters Concerning the Jews*, p. 2 (também em C. Roth, *Anglo-Jewish Letters*, p. 73), uma versão mais confusa das mesmas lendas aparece em Balaban, p. 40. Sasportas (p. 15) apóia-se nas cartas do Egito que chegaram a Hamburgo por volta do fim de 1665 e que, por sua vez, se basearam em relatos de Haim José. Lendas exatamente idênticas ocorrem numa carta (*Several New Letters*, Wilenski, p. 164) atribuídas a "Hanie José".

189. Sasportas, p. 15.

190. A descoberta das cinzas da novilha vermelha, que devia ocorrer, segundo a profecia de Natan, após um ano e alguns meses (ver infra p. 273), foi adiantada para um futuro mais imediato (dezembro de 1665), em *Several New Letters*, Wilenski, p. 171: em "3 de dezembro (chamado pelos [judeus] de Chanuke (isto é, Hanuká), uma festa em memória à profanação do Templo, na época dos Macabeus) um altar deveria ser erigido para o Senhor, onde o rei faria oferendas e um fogo desceria para consumir o sacrifício; para tanto, as cinzas da NOVILHA VERMELHA (sem a qual o rei não poderia consumar a oferenda) deveriam ser encontradas". Os mesmos termos figuram no panfleto alemão *Wahrhaffte Abbildung*.

191. Cf. Números, cap. 19. Sem uma purificação ritual anterior, o serviço de sacrifícios no Templo não poderia ser retomado.

unção de Sabatai pelo profeta – um episódio puramente imaginário que, não obstante, foi associado pelos crentes à vigília da véspera de *shavuot* em Gaza – a multidão reunida pôde ver gotas de óleo descendo da cabeça até a barba de Sabatai, embora nenhuma mão humana houvesse vertido óleo sobre sua cabeça[192]. O item mais sensacional, contudo, que aparece em todos os relatos datados do final deste primeiro período, é a notícia de que todas as igrejas cristãs afundaram na terra. Sasportas cita cartas segundo as quais, ao comando do profeta, "grandes pedras caíram do céu sobre o local de culto dos gentios. Alguns dizem que ele foi completamente destruído, outros, apenas em parte"[193]. A referência pode ser tanto à Igreja do Santo Sepulcro, como ao Domo da Rocha (ou até à Mesquita de Omar). Em 25 de Kislev, haveria uma grande escuridão sobre os gentios; "cairiam granizo, fogo e pedras" em diversos locais da Palestina "que destruiriam muitas casas de idólatras [isto é, igrejas] mas, entre os judeus, haveria uma luz clara, sem qualquer dano ou perturbação"[194] "Em Alepo, a grande igreja turca afundou na terra e foi engolida; assim como a igreja dos monges franciscanos em Jerusalém."[195] Uma carta especificou que "as fundações das casas em Jerusalém foram elevadas, enquanto as fundações das igrejas afundaram alguns cúbitos como todo mundo podia constatar"[196].

As cartas do Egito levaram as novas até o Iêmen, onde foram de novo embelezadas:

> O céu será coberto por nuvens e a terra por espessa névoa que circundará o Monte Sion e o messias, ao lado de Elias e Miguel. O Monte Sion ficará coberto por nuvens durante três meses e quando elas se dispersarem, lentamente, ao cabo deste período, as casas ruirão e o Muro Ocidental[197] terá sido erguido muito alto, e também suas fundações [que serão elevadas] em três cúbitos. Um fogo ar-

192. Balaban, p. 39; também Sasportas, p. 16.

193. Sasportas, p. 20. Como Sasportas escreveu estas linhas em dezembro de 1665, as cartas sobre as quais se baseiam devem ter sido enviadas em outubro ou possivelmente até em setembro.

194. *Several New Letters*, Wilenski, p. 165.

195. *Several New Letters*, p. 4; também em Roth, *Anglo-Jewish Letters*, p. 73. Cf. também a referência "aos dois altares que foram devorados" nos relatos de Amsterdã citados em um panfleto italiano publicado por G. Scholem, *Zion*, X, 1945, p. 66.

196. Balaban, p. 39; ver também, os testemunhos do R. Lemmel, um emissário de Jerusalém, dados em Veneza no inverno de 1666 (Sasportas, p. 122): Natan profetizara que cento e duas pedras do santuário dos gentios de Jerusalém cairiam e constatou-se, realmente, "a queda das pedras naquele mesmo dia".

197. O muro exterior que subsiste do Templo de Herodes em Jerusalém, freqüentemente designado como "Muro das Lamentações".

dente circundará Sion e Hebron, impedindo a entrada de gentios ou incircuncisos [...] Ashkelon e Ekron desaparecerão, afundando na terra[198].

Os relatos da destruição iminente das mesquitas e igrejas ilustra um tema já presente nos movimentos messiânicos anteriores. Asher Lemmlein fizera profecias semelhantes na Ístria em 1501[199]. Não há necessidade de se supor uma influência literária direta de textos anteriores sobre os autores sabataístas; tradições e temas deste gênero não são raros e encontravam expressão toda vez que acontecimentos apocalípticos eram esperados. O poeta e panfletário anti-sabataísta Emanuel Frances ironizava e lamentava esta literatura da seguinte maneira:

É verdade? Na colina de Sion
não se erguem mais Templos pagãos?
Aí de nós, eles ainda permanecem lá
e nossa Terra está em mãos estrangeiras[200].

V. A CARTA DO PROFETA NATAN AO *CHELEBI* RAFAEL JOSÉ NO EGITO. SIGNIFICADO DA CARTA

Nos meses que se seguiram à partida de Sabatai, primeiro de Gaza e depois da Palestina, Natan encontrava-se num estado de exaltação permanente. Embora não tivesse mais nenhuma experiência profética, no sentido estrito e técnico da palavra (indicado pela frase de abertura "assim fala o Senhor"), continuava a receber revelações dos *magidim* e a ouvir vozes celestiais. Seu espírito estava absorto num mundo de visões e de entusiasmo ilimitado e o fervor de suas declarações testemunha a sinceridade de seus sentimentos de exaltação. Ao mesmo tempo, sentia-se impelido a agir e sua atividade exibia a combinação que lhe era peculiar, de imaginação e eficácia prática. Não há meios de se saber se sua atividade teve origem nas cartas sem dúvida trocadas entre o profeta e o messias, pois esta correspondência se perdeu. Já conhecemos, porém, a natureza do dom carismático especial de Natan:

198. O apocalipse iemenita *Gey Hizayon* (*Qobets al Yad*, IV, Nova Série, 1946, p. 125).

199. Profecia de Lemmlein relatada por Johannes Pfefferkorn (descoberta por Graetz, ver vol. IX, 4ª ed., 1907, p. 507).

200. *Tzvi Mudá*, p. 123. Frances acrescenta, em nota explicativa, que chegaram à Itália relatos sobre a súbita destruição de todas as casas de idolatria.

estabelecendo, uma relação psíquica com quem estivesse em sua presença, ou por outros procedimentos mentais, conseguia ler a consciência das pessoas. O fenômeno é tão bem conhecido na história das religiões que ninguém o descartaria como lendário ou "impossível". O fato de que, até o presente, nenhuma explicação psicológica satisfatória do fenômeno foi proposta não o torna menos real. São realidades bem comprovadas, e faz pouca diferença se as referimos ao Espírito Santo, à telepatia, ou a outro conceito de psicologia paranormal. O espírito que movia Natan criava a seu redor uma atmosfera bem particular. Que ele proteste quanto queira contra a fome popular por milagres, o fiel que reconheceu no seu poder de ler os pensamentos humanos a atuação manifesta do Espírito Santo, não precisava de encorajamento ulterior para creditar-lhe toda sorte de invenções ingênuas. A contradição entre a teoria do profeta – uma fé pura sem milagres – e a prática dos discípulos, que viam milagres por todos os lugares, era natural e inevitável. O próprio Natan contribuiu para formar esta atmosfera criando uma nova lenda messiânica a partir de suas captações visionárias. Sua atividade teórica e especulativa intensificou-se nos meses que se seguiram ao encontro com Sabatai e o conteúdo de suas revelações mesclava-se em sua imaginação fértil com suas teorias cabalísticas. Pode-se compreender agora o significado das referências de Cuenque aos discursos cabalísticas e novas doutrinas jorrando, sem cessar, da boca de Natan. "As palavras, tais que não haviam sido ouvidas desde a revelação no Sinai", eram as novas interpretações de Natan das doutrinas cabalísticas do cosmos e da criação.

Em 5 de setembro de 1665, Natan ouviu uma "voz na Academia Celestial proclamando que o messias, o filho de David, tornar-se-ia manifesto no mundo em um ano e alguns meses", isto é, segundo uma versão um pouco diferente do mesmo relato, que o "reino do messias, o filho de David, se revelaria"[201]. Estas e

201. A data da revelação foi especificada por Natan no testemunho que prestou à corte rabínica em Ipsola (Emden, p. 50). Menciona-se, freqüentemente, a mensagem celestial nas cartas dos anos 1666-1667. O material relevante a este respeito foi recolhido por Wirszubski em *Zion*, III, 1938, pp. 217-19; cf., em particular, a carta autobiográfica de Natan, *idem*, pp. 217, 227. Esta carta, contudo, foi escrita muitos anos mais tarde, 1673-1674. Posteriormente, os autores sabataístas confundiram a experiência profética inicial de Natan e a visão da *merkavá* (primavera de 1665) com a proclamação celeste de 5 de setembro e situaram o acontecimento no domingo, 25 de Elul (Baruch de Arezzo, em Freimann, p. 47). Na realidade, 25 de Elul de 1665 caiu num sábado e não num domingo. Também, o calendário de festas sabataístas afirma que "em 25 de Elul, a proclamação foi fei-

outras experiências visionárias são expostas na longa carta de Natan a Rafael José – um dos mais preciosos documentos em nosso poder. A carta foi escrita, provavelmente em 1665, logo após a revelação há pouco mencionada. Uma coleção de cartas enviadas de Gaza ao Egito atesta que uma viva correspondência foi trocada entre Natan e o círculo de Rafael José no Egito: "Todos os dias, o Senhor Rafael José escreveria a este rabi [Natan] a fim de interrogá-lo, sobre tudo o que gostaria de saber [...] e todos os dias o correio partia e retornava de um a outro"[202]. O *chelebi* pediu ao profeta cura para sua fraqueza, particularmente, para seu temperamento colérico; sua genuína devoção à causa confirma-se nas respostas de Natan. Sasportas sugere, provavelmente com razão, que o *chelebi* desempenhava o papel de mecenas e curador da fraternidade dos crentes, notadamente daqueles que faziam peregrinações a Gaza. "Ele subministrava comida para todos que estavam com Natan em Gaza e todos que vinham de longe confiavam-lhe a bolsa de dinheiro antes de seguir para Gaza."[203]

A longa carta de Natan compõe-se de duas partes: uma, cabalística e doutrinária, lida particularmente com as devoções e intenções especiais (*kavanot*) na prece; a outra, de teor apocalíptico, descreve os estádios do processo de redenção. O extraordinário valor desta carta reside na combinação de elementos místico-cabalísticos e populares. Natan fundiu o messianismo luriânico com o messianismo lendário das gerações anteriores, retirando daquele conclusões de longo alcance e acrescentando a este novos elementos de sua imaginação. O documento merece análise mais aprofundada, pois começou a circular em todas as comunidades judaicas desde que as primeiras notícias do despertar messiânico haviam chegado à Europa, em outubro de 1665. A carta foi lida em Esmirna e Constantinopla assim como no Iêmen, na Itália, Alemanha e Holanda. Servia como uma espécie de "ordem do dia" para os crentes, que nela viam um resumo do programa messiânico. Embora os acontecimentos tomassem um rumo quase totalmente diferente da previsão apocalíptica de Natan, é importante compreender o que os fiéis esperaram em termos de futuro próximo. A publicidade dada à carta e o fato de ter sido considerada por muitos de seus leitores como uma declaração semi-

ta na academia celestial". Ela foi feita, evidentemente, por heraldo angélico; daí a insistência de Natan sobre a distinção entre sua primeira experiência, estritamente profética, e as revelações subseqüentes.

202. Haberman, p. 210.

203. Sasportas, p. 6.

oficial dos objetivos do movimento emprestaram maior importância às novas idéias e tendências nela contidas, que daí por diante passaram a formar parte integral da história do sabataísmo.

Surpreendentemente, a combinação de diversos elementos e motivos messiânicos permaneceu num nível puramente externo. As duas partes da carta não formam um todo sistemático, e elas convergem somente num único ponto – embora importante – para uma unidade orgânica. A seguinte tradução da carta baseia-se na melhor edição crítica do texto até agora realizada[204].

Santo para ser louvado e poderoso em ações, príncipe a ser exaltado, o mestre e rabi [Rafael José], possa sua luz brilhar...

[I] Serve esta para notificar-vos que recebi vossa carta e me alegrei, pois, graças a Deus, vós credes nesta fé que brilha como o sol e está acima de dúvida, não havendo nela qualquer incerteza. Esta é a fé graças a qual Israel ganhará e merecerá a "herança" do Senhor, que é o mistério do Ano Jubileu que se revelará em nosso tempo e o "descanso" [cf. Deut 12,9] que é o mistério da revelação do Santo Antigo na configuração do *Zeir Anpin*[205] em 1670. Portanto, recomendo-vos concentrar vossa "intenção" [meditação] durante a leitura ou oração na Causa de todas as Causas e, também, exprimir explicitamente esta intenção na leitura ou oração [ver infra p. 270]. Quando pronunciardes a palavra *ehad* ("único") na reza do *Shemá* [Deut 6,4. "Ouve, Israel, o YHWH* é nosso Deus, o YHWH é único"], deveríeis meditar sobre o fato d'Ele ser o único absoluto [...] e o fim absoluto, d'Ele emanando todas as palavras e que estaríeis disposto a oferecer todo o vosso eu (*nefesh-ruah-neshamá*) em martírio por Seu santo nome para unir os [aspectos] WH e YH [do Tetragrama YHWH]. Deveríeis também meditar sobre as combinações de letras dos nomes divinos YHWH, HYH e DNY[206], de modo que a iluminação das Causas de Todas as Causas se possa revelar nelas de WH a YH e de YH a WH. Não mediteis sobre nenhuma *sefirá* em particular. À noite, não mediteis sobre combinação de nomes, mas apenas sobre o nome precitado[207]. Em nossos dias, todas as coisas serão purificadas com a ajuda de

204. O excelente texto crítico de Tishby (Sasportas, pp. 7-12) supera todas as outras versões, embora, às vezes e sobre certos pormenores, eu preferisse estas últimas. A carta "Aos Nossos Irmãos, os Filhos de Israel", que aparece no relato de Leyb b. Ozer (Emden, p. 5), jamais existiu, mas é um resumo da carta em discussão. As variações devem-se a paráfrases da desinibida imaginação de Leyb e não dependem de um outro texto (como pensara Tishby). Sasportas pontua seu texto com anotações sarcásticas e, freqüentemente, muito instrutivas. Dividi a carta em parágrafos numerados a fim de facilitar a compreensão de sua estrutura e organização de temas.

205. Ver Scholem, *A Mística Judaica*, pp. 273-274.

* Tetragrama hebraico do nome do Senhor. (N. do T.)

206. A referência é ao método cabalístico tradicional de combinar letras, a fim de formar nomes divinos mais complexos.

207. Sasportas comenta desdenhosamente: "Ele [Natan] copiou dos escritos de Luria [...] mas não os compreendeu".

Deus, as luzes [místicas] se espalharão e a [*sefirá*] *Malkhut* [isto é, a Shekhiná] será [restituída à condição simbolizada misticamente como] "a coroa de seu esposo". O santo nome YHWH será então lido como duplo YHWH[208], cumprindo-se a Escritura [Zacarias 14,9]: "naquele dia YHWH será um, e um o Seu nome". Porquanto o WH do Tetragrama estará em união perfeita com YH e eles nunca mais se separarão[209].

[II] Sabei com certeza que, atualmente, não restam mais faíscas da Shekhiná no reino demoníaco[210]. Todos os mundos encontram-se agora na fase mística da letra L de TS e L e M (imagem divina) que havia sido [misticamente antecipada] na véspera do *shabat*[211]. Assim, não precisamos mais realizar ações de *tiqun*, mas meramente adornar a noiva [isto é, a Shekhiná] e colocá-la em frente ao noivo[...] Todas estas coisas necessitam explicações mais longas, mas o tempo não me permite desvendá-las. Mas o que tenho a dizer é o seguinte: as meditações (*kavanot*) reveladas pelo grande mestre R. Isaac Luria não se aplicam mais em nossos dias, pois todos os mundos estão agora [num nível místico] diferente e [utilizar as meditações da devoção luriânica atualmente] seria como realizar atos reservados à semana no *shabat*. Tomai cuidado para não executar nenhuma das *kavanot* luriânicas ou ler suas meditações, homílias ou escritos, pois elas são obscuras e nenhum homem pode entender suas palavras, exceto R. Haim Vital, de abençoada memória. Ele seguiu o sistema do Rabi Luria por alguns anos e, depois, atingiu uma compreensão superior à do próprio Isaac Luria. Ele poderia ter sido o messias [ver supra p. 26] se os méritos de sua geração tivessem sido suficientes e se não houvesse tantas forças contrárias causadas pelo pecado[212].

[III] Nos tempos atuais, também, há forças contrárias, mas elas estão apenas prejudicando-se a si mesmas. Elas não se podem opor [ao progresso messiânico], pois é certo que agora chegou o [tempo predestinado] do fim último. Não pergunteis como nossa geração mereceu isto. Pois, por causa dos grandes e infinitos sofrimentos que o Rabi Sabatai Tzvi suportou – mais do que qualquer mente poderá entender –, está em seu poder fazer o que lhe aprouver com a nação israelita, declará-los justos ou – proíba Deus – culpados. Ele pode justificar o maior dos pecadores, mesmo sendo [tão pecador] como Jesus[213], ele pode justificá-lo. E quem alimentar dúvidas a seu respeito, seja ele o homem mais justo do mundo, poderá ser punido [pelo messias] com grandes aflições. Em resumo, deveis tomar por absolutamente certo que não haverá vida para o povo de Israel se ele não acreditar em todas as coisas sem um sinal ou milagre. É por uma graça divina que quem for digno nesta geração poderá ver o início da redenção. Não vos importeis com quem não crê, mesmo em se tratando do melhor amigo.

208. A metamorfose da letra *W* do Tetragrama para *Y* é mencionada em textos cabalistas anteriores; cf. o léxico cabalista *Qohelet Yaaqov* de R. Jacó Jolles (Lvov, 1870) na palavra *yiheyeh*.

209. Nos tempos de exílio, as duas metades do nome divino estão separadas. Na época messiânica, ficarão unidas para sempre, simbolizando a unidade divina.

210. Segundo a doutrina luriânica, o messias só aparecerá quando a última faísca de santidade for extraída do domínio das *qelipot*; ver, supra, pp. 48-49.

211. Haim Vital em suas *kavanot* para a véspera do *shabat*.

212. Natan deve ter tido conhecimento da forte oposição de R. Jacó Abuláfia a Vital (ou o texto completo da obra autobiográfica de Vital, *Sefer ha-Hezionot*, Jerusalém, 1954).

213. Neste ponto, muitos manuscritos são ilegíveis; ver Sasportas, p. 9, e a nota de Tishby, *ad loc.*

[IV] E, agora, revelarei o curso dos acontecimentos. Em um ano e alguns meses e partir do dia de hoje, ele [Sabatai] tirará o poder do rei da Turquia sem guerra[214], pois todas as nações se submeterão a ele pelo [poder] de hinos e louvores. Ele levará consigo aos países que conquistar o rei da Turquia e todos os reis se sujeitarão a ele, mas apenas o rei turco será seu servo. Não haverá matança entre os incircuncisos [isto é, cristãos], a não ser em terras alemãs [ver infra, p. 287]. A reunião dos exilados ainda não ocorrerá, embora os judeus venham a ser bastante honrados em seus respectivos países. Também o Templo ainda não será reconstruído, mas o supracitado rabi [Sabatai Tzvi] descobrirá o exato local do altar, assim como as cinzas da novilha vermelha e oferecerá sacrifícios. Isto continuará por quatro ou cinco anos. Depois, este rabi irá ao Rio Sambation, deixando o reino a cargo do rei da Turquia [que agirá como vice-rei ou grão-vizir do Messias], confiando-lhe [particularmente] os cuidados dos judeus. Mas, após três meses, ele [o Grande Turco] será seduzido por seus conselheiros e se rebelará. Então, haverá grandes atribulações [as dores messiânicas] e a Escritura será cumprida [Zacarias 13,9] "e a purificarei como se purifica a prata, e a provarei como se prova o ouro" e ninguém escapará destas provas exceto os que habitam neste local [isto é, Gaza] que é a residência do messias, assim como Hebron era a de David. O nome [da cidade] expressa sua natureza[215], pois seu nome [em hebraico] é *Aza* ("o forte") e com a chegada da redenção, a força [isto é, *sefirá Guevurá*] irá espalhar-se e a gente [de Gaza] agirá com esta força. É o que queria fazer [em seu tempo] o Rei Salomão, como está escrito [II Crônicas 9:20]: "À prata, nos dias de Salomão, não se dava valor algum"[216], mas ele não teve sucesso, pois o tempo não havia ainda chegado. Em nosso tempo, contudo, isto será cumprido sob o domínio de Gaza [*Aza* em hebraico], o que significa, em hebraico, "a força do Senhor". Ao final deste período os sinais preditos no Zohar[217] serão cumpridos e eles continuarão até o próximo ano sabático [1672]. É o que afirma o dito talmúdico: "No sétimo ano, o filho de David virá"[218]. O sétimo ano, isto é, o *shabat*, designa o Rei Sabatai. Então, o rabi supracitado retornará do Rio Sambation em companhia de sua consorte predestinada, a filha de Moisés. Saber-se-á que hoje faz quinze anos que Moisés ressuscitou[219] e que [hoje] a mulher predestinada do supracitado rabi, cujo nome é Rebeca, terá trinta anos. Sua mulher atual será a serva e a mulher que esposa será a patroa; mas, enquanto ele permanecer fora de Jerusalém, a serva é a patroa. No entanto, isto só pode ser explicado oralmente[220]. No mesmo ano, ele retornará ao Rio Sambation, monta-

214. Cf. supra p. 219 (*Visão de Abraão*): "Ele partirá para a guerra sem mãos".

215. Sasportas acrescenta, num parêntese irritado, que a palavra pode também significar "impertinência".

216. A prata, que é branca, é o símbolo cabalístico para a misericórdia (a *sefirá hessed*); o ouro, vermelho, simboliza o julgamento e a *sefirá Guevurá*.

217. Em uma longa e detalhada descrição escatológica, Zohar II, 8 e ss.

218. Cf. B. Megulá, 17b.

219. Esta tradução, sugerida por Tishby, é sustentada pelo texto da carta de Natan de 1673-1674, *Qobets al Yad*, VI, p. 448. Ele poderia, portanto, haver esposado uma mulher de uma das tribos perdidas e ter uma filha pequena.

220. O sentido pode ser tanto que o simbolismo cabalístico de "Rebeca, filha de Moisés" deva ser explicado oralmente, ou que é preferível não elaborar por escrito esta crítica velada à atual mulher de Sabatai. Não tenho conhecimento de nenhuma outra referência "mística" a Sara, esposa de Sabatai.

do num leão celestial; suas rédeas serão uma serpente de sete cabeças[221] e o fogo que sai de sua boca será devorador. Diante desta visão, todas as nações e todos os reis se inclinarão até o chão. Neste dia, ocorrerá a reunião dos exilados e ele verá o santuário inteiramente construído descendo dos céus[222]. Haverá setenta mil judeus na Palestina naquele tempo e, naquele dia, ocorrerá a ressurreição dos mortos falecidos na Palestina[223]. Aqueles que não forem dignos [de se levantar nesta primeira ressurreição] serão expulsos da Terra Santa. A ressurreição [geral] fora da Terra Santa ocorrerá quarenta anos mais tarde.

Eis alguns de seus caminhos. Deveis ter uma fé perfeita neles, pois sei que temeis a Deus e foi por amor que vos informei acerca de tudo isto. Que vossa paz possa prosperar e não decrescer, segundo vosso desejo e o desejo daquele que busca a paz e a de todos que permanecem firmes na fé. Abraão Natan[224].

A importância deste documento e a luz que ele lança sobre a personalidade do profeta de Gaza são evidentes. Cumpre-nos examinar agora algumas de suas características mais salientes.

Natan subscreveu a tese cabalística de que, ao tempo da redenção, as luzes superiores das *sefirot* e das configurações ocultas se tornariam manifestas na terra. Este processo poderia ser descrito de diferentes modos: seja como o "Mistério do Jubileu", isto é, da *sefirá Biná*, cujo significado escatológico é descrito no Zohar, seja como manifestação do "Santo Ancestral" em *Zeir Anpin*, que é o símbolo luriânico (emprestado do Zohar) para a manifestação da vontade e graça divinas, que submetem todas as forças do rigor. O Santo Ancestral é o nome da mais alta configuração divina; corresponde à primeira *sefirá, Keter*, e à "Vontade" suprema, sendo assim inacessível aos seres criados. No devido momento, contudo (segundo Natan, em quatro ou cinco anos), a luz do

221. Trata-se de uma combinação de vários símbolos tirados do Talmud e do Zohar. O "leão celestial" é uma expressão simbólica em B. Hulin 59b. O dragão de sete cabeças é mencionado em B. Qidushin 29b, e uma serpente de sete cabeças em *Zohar Hadash*, fol. 45d. O Rei Nabucodonosor montava um leão e segurava em suas mãos, como rédeas, uma serpente (B. Shabat 150a). Cf. também "o grande dragão vermelho com sete cabeças " do Apocalipse 12,3. Neste sistema simbólico, o messias domina as forças da *qelipá* e as remete até a esfera da santidade, subordinado aquelas a esta.

222. Concepção tradicional nas lendas judaicas. Diferentemente dos primeiros santuários, construídos pelo homem, o Terceiro Templo descerá do céu, cf. B. Suká, 41a, Zohar I, 114a (*Midrash ha-Neelan*).

223. Tishby mostrou que esta parte do relato de Natan, incluindo o número de sete mil judeus na Palestina no dia da ressurreição, baseia-se num texto de Haim Vital, citado em *Tuv ha-Arets* (Veneza, 1665, fl. 37) de Natan Shapira Yerushalmi. Esta última obra foi publicada alguns anos antes de Natan iniciar seus estudos cabalísticos. Nesta época, o autor viajava pela Itália como emissário da comunidade de Jerusalém; seu livro foi provavelmente muito lido na Palestina.

224. A assinatura mostra que Natan ainda não havia modificado seu nome para Benjamin Natan em seus escritos; ver supra p. 226.

Santo Ancestral tornar-se-ia manifesta até mesmo na terra. Mas esta idéia tradicional do lurianismo recebeu agora uma inflexão especial que permaneceu característica da doutrina sabataísta. Haim Vital ensinara que os aspectos mais internos, da configuração da *Atiqa* (isto é, na terminologia de Natan, a luz do Santo Ancestral), se manifestariam no tempo da redenção[225]; ele jamais havia dito que elas seriam reveladas pelo messias. Natan sustentava, como sabemos de outras cartas que escreveu pouco tempo antes e depois da longa carta a Rafael José, que Sabatai Tzvi traria esta nova luz. Esta é uma significativa inovação. A luz do Santo Ancestral não brilharia mais por si só no *Zeir Anpin*, mas "se tornaria manifesta graças ao nosso messias Sabatai Tzvi, cujo nome equivale [por *gematria*] ao de Shadai". Para sermos mais precisos, "a manifestação da luz [oculta] do nome Shadai ocorrerá graças ao rei messiânico. Por seu intermédio, a luz do Santo Ancestral se manifestará em *Zeir Anpin* e, assim, as almas da presente geração encontrarão seu *tiqun*"[226]. A noção de que esta iluminação vinda de cima possa substituir nossos esforços terrestres (a estrita observância da Lei, penitências, mortificações e as devoções místicas) para se alcançar o *tiqun* já pode ser encontrada na literatura luriânica. A luz vinda de cima levaria a Shekhiná a ficar "face" ao noivo, despertando nela todas as forças necessárias para a união com a configuração superior, e isto deveria ser estimulado por ações humanas. Natan segue o padrão luriânico neste relato do estado da Shekhiná no período pré-messiânico. Quando o processo do *tiqun* chegar a seu termo, uma mudança ocorrerá, necessariamente, na estrutura mística do cosmos e as partições que impediam as luzes supernas de se manifestarem, elas próprias, desaparecerão. Esta suposição do lurianismo subentende tudo o que Natan afirmou em sua carta, que – recordemos uma vez mais – não se dirigia a um judeu médio e piedoso, mas ao *chelebi*, que era, ele mesmo, um cabalista e estudioso dos escritos luriânicos. Durante a primeira estada de Sabatai em sua corte no Cairo, Rafael José havia convidado Samuel Vital de Damasco. Este, então com sessenta e seis anos, não menos crente do que seu anfitrião e, longe de rejeitar as mensagens provenientes de Gaza, na realidade supervisionou os exercícios espirituais

225. *Shaar ha-Kavanot* (ed. Jerusalém, fol. 19c). Existe uma carta de R. Moisés Zacuto a R. Samson Bacchi a este respeito.

226. Natan em suas "Devoções Penitenciais" (MSS. Coronel e Halberstamm); ver Tishby, "As Devoções Penitenciais de Natan de Gaza", *Tarbiz*, XV, 1944, pp. 164-65.

praticados na corte de Rafael José por ordem do profeta: "E ele supervisionou os exercícios penitenciais, incluindo imersões rituais, jejuns prolongados e flagelações, desde o próprio início"[227]. Quando chegou de Damasco em 1664, trouxe os manuscritos de seu pai, inclusive as "Oito Portas" da enciclopédia luriânica conhecida como *Ets Haim* e outros livros. Ele poderia ser considerado, a justo título, como o herdeiro legítimo e representante da tradição luriânica. O fato de que ele próprio tenha aderido ao movimento serviu indubitavelmente de contrapeso à hostilidade do outro cabalista expanencial, R. Jacob Semah. Parece que Samuel Vital não proferiu uma única palavra de protesto contra os desvios radicais de Natan da doutrina luriânica tradicional e da prática devocional.

O estado do mundo antes do *tiqun* é essencialmente diferente daquele após sua consecução. No presente, todos os nossos atos, todas as nossas meditações visam ao *tiqun*, na medida em que pretendem produzir um efeito espiritual nos níveis mais íntimos da realidade, devolvendo as centelhas divinas a seus legítimos lugares. De fato, o sistema luriânico de meditação aparece como uma técnica altamente desenvolvida, destinada a acelerar o processo lento e longo do *tiqun*. Ao relacionar a liturgia diária com os movimentos de ascensão até Deus e a queda na direção da terra dos mundos místicos, o lurianismo ensinou os adeptos a injetar nova força nestes mundos místicos e a elevá-los das profundezas onde caíram após a "a quebra dos vasos". A *kavaná* adequada estabelece uma harmonia oculta entre o cabalista em meditação e o cosmos. Agora, entretanto, que a redenção fora proclamada tudo era diferente. O método da prece sem meditação mística, praticado por Sabatai na juventude, deveria tornar-se a norma para todos os crentes. O que fora um método pessoal de Sabatai (ver supra pp. 113, 115) – um desvio, mais do que uma aplicação da Cabala luriânica – foi convertido por Natan em uma doutrina que ele desenvolveu logicamente a partir das premissas luriânicas: uma vez atingido o *tiqun* cósmico e não se encontrando mais nenhuma centelha da Shekhiná no domínio das "cascas", então a estrutura presente e ordem do cosmos místico corresponderiam à "nova lei" da redenção. As devoções luriânicas clássicas haviam perdido a razão de existir e, com isto, a sua relevância. Não havia nada mais a ser "restaurado" e as *kavanot* tradicionais não tinham mais propósito. Tudo o que restava a fazer era "adornar a

227. A carta de Rafael Supino de Livorno (Sasportas, p. 73).

noiva" e embelezar a Shekhiná; não havia mais necessidade de elevá-la do pó do exílio, pois ela já se havia levantado. Num simples gesto de Natan, todo o complexo aparato teosófico das devoções luriânicas desaparece. Certamente, ainda não se havia atingido o último estádio da perfeição. O *shabat* cósmico ainda não fora alcançado, mas, pelo menos, a véspera deste dia chegara. Até agora, o estado do mundo poderia ser comparado aos dias da semana; de agora em diante era como a véspera do *shabat* com seu caráter distinto e rezas particulares. O propósito de cada oração era elevar a Shekhiná desde a sua baixa posição na base do pleroma divino, até a sua legítima posição elevada. Atualmente, ela ainda se encontrava abaixo da *sefirá Tiferet*, conhecida pelo nome simbólico de Deus, o "Santo Bendito Seja Ele", mas logo ela se elevaria não apenas ao nível *Tiferet* (o "esposo da Shekhiná") mas até o nível da mais alta *sefirá Keter* ("coroa"). Os cabalistas descrevem este processo como a "ascensão da Shekhiná", através da qual ela "eleva-se misticamente à esfera onde seria a coroa de seu marido". Esta ascensão não poderia ser provocada por ação humana, realizada nos mundos inferiores e irradiando efeitos espirituais até os mundos superiores, mas, sim, por um ato da graça superna em que o Santo Ancestral manifestaria sua luz e deixá-la-ia escorrer para baixo. As devoções luriânicas, tendo cumprido seu papel místico na história secreta do cosmos, tornaram-se agora não apenas obsoletas mas quase positivamente pecaminosas. Praticá-las seria "como efetuar trabalhos da semana no *shabat*", atividade, se não proibida, ao menos duvidosa. Elas seriam substituídas por outras devoções muito mais simples, condizentes com a "véspera do *shabat*" cósmico. Não se deveria meditar sobre nenhuma *sefirá* ou configuração divina, mas, ao invés, unir as duas metades do Tetragrama YH e WH, de modo que os nomes divinos ali contidos pudessem manifestar a luz da "Causa de Todas as Causas". Este último termo não é, certamente, invenção de Natan; ele se apresentava em toda a literatura filosófica, assim como no *Tiqunei Zohar*[228]. Natan, contudo, investiu-o de um significado novo e muito específico. O que ele entende por "Causa de Todas as Causas" parece designar, simplesmente, o Santo Ancestral cuja luz se tornaria patente no momento da redenção. Como o "Mais Oculto de Tudo", cujos efeitos são manifestos nos mundos superiores de *atsilut* e *beriá*, ele permanece à testa da cadeia de causas e emanações, correspondendo ao "*an-*

228. Na célebre "Oração de Elias", que figura no início dos *Tiqunin* (fol. 17a).

thropos superno"[229] da literatura cabalística. Mas também é possível que a terminologia de Natan se refira ao *En-Sof* e não à sua manifestação no Santo Ancestral. Neste caso, o ensinamento de Natan no sentido de não se buscar nenhuma *sefirá* ou configuração divina na oração, mas apenas a própria Divindade primordial, seria uma inovação verdadeiramente revolucionária na prática devocional, pois os cabalistas sempre insistiram que não se poderia visar diretamente a meditação no *En-Sof*. Contudo, esta última e extrema interpretação não parece ser confirmada pelo teor geral da carta de Natan ou pela terminologia de seus outros escritos[230]. De qualquer modo, as instruções a Rafael José devem ser tomadas seriamente, e expressões como "Seja feita a Tua Vontade, Causa de Todas as Causas" aparecem freqüentemente em todas as preces e devoções penitenciais compostas por Natan[231].

No entanto, é curioso que o aparente radicalismo da exigência de Natan no sentido de não se meditar sobre qualquer *sefirá* em particular não seja corroborada por suas orações ou exercícios devocionais. Estas composições estão repletas de nomes divinos e combinações, assim como de referências às *sefirot* às quais supostamente correspondem. Nas primeiras cartas enviadas de Gaza ao Egito faz-se expressa menção a certas *sefirot* no tocante às devoções para os jejuns penitênciais instaurados por Natan[232]. Natan exagerou em sua carta, ou sua instrução referia-se à fórmula inicial da oração e não aos detalhes subsequentes da prece. A sua predileção por declarações radicais aparece em outro lugar na carta. Nesta não só abole as meditações luriânicas clássicas na reza, mas também desaprova o estudo das "homílias e escritos de Luria, que são obscuros". E esta desaprovação dos escritos de Luria, isto é, de Vital, dirige-se precisamente ao homem que passou por sérias dificuldades para obtê-los, pois Rafael José só recentemente conseguira trazer Samuel Vital à sua corte. Esta crítica implícita a Luria é extremamente curiosa. Nenhum outro autor

229. O *Adam qadmon elion*, a fonte da "linha reta" da luz divina, produzida pelo cosmos.

230. Esta última interpretação foi proposta por Tishby em uma anotação sobre Sasportas, p. 8. Prefiro a primeira. A teologia sabataísta posterior não identifica *En-Sof* como a "Causa de Todas as Causas" (= o Santo Ancestral) e as orações de Natan fazem referência à "Luz [do *En-Sof*] na Causa de Todas as Causas".

231. Ver também Tishby, *Tarbiz*, XV, 1944, p. 166. De modo geral, as orações de Natan seguem os esquemas cabalísticos tradicionais (*le-shem ihud* etc.) mas são precisamente as mudanças por ele introduzidas que são reveladoras e significativas.

232. Cf. a carta de Gandoor, em Haberman, p. 210.

cabalista prestou tantas homenagens a Haim Vital em detrimento do grande mestre Luria. Afinal, supunha-se que Luria recebera seus conhecimentos do profeta Elias, enquanto Vital havia aprendido tudo de Luria. No entanto, Natan afirma em sua carta – certamente lida por Samuel – que Haim Vital era maior cabalista do que Luria. O comentário irritado de Sasportas, "Ele testemunhou falsamente contra o rabi [Luria]", é compreensível. É possível que Natan tenha criticado Luria em um acesso de entusiasmo, pois ele, certamente, não agia assim na prática, testemunhando seus escritos cabalistas um conhecimento perfeito e profundo da literatura luriânica, sob a forma impressa e escrita. Outro fator pode ter contribuído para a atitude crítica de Natan: a Cabala luriânica deveria manifestar-se naquele momento, de forma diferente, apropriada ao *kairós* e, assim, os escritos de Natan deveriam substituir as versões anteriores do ensinamento luriânico. Não havia nada de particularmente chocante nesta sugestão, uma vez que o profeta de Gaza era a reencarnação de Isaac Luria. Esta opinião era, certamente, corrente entre os discípulos de Natan em Salonica[233]; é possível que ela já tenha sido adiantada nos primeiros tempos do movimento na Palestina. Diante da suposição de haver Natan recebido seu ensinamento do próprio Luria, passam a ter sentido as vagas alusões ao assunto, bem como sua recusa em nomear os espíritos abençoados que lhe comunicaram os mistérios luriânicos, "para que não parecesse vangloriar-se a si mesmo". Os ensinamentos luriânicos haviam sido apropriados e úteis em seu devido tempo, mas, agora, deveriam ser reinterpretados de acordo com uma nova Cabala, revelada para o novo *eon*. É claro que o veículo adequado da nova revelação seria um homem cuja alma teria uma centelha da de Luria. Existem, de fato, desde o início, provas indiretas que sugerem que Natan se considerava o *gilgul* (reencarnação) de Luria. Uma das primeiras cartas de Gaza relata ter Natan profetizado "que o Rabi Luria iria aparecer logo para ensinar e explicar suas *kavanot*. Quando lhe perguntaram se [o reaparecimento de Luria] seria por meio de um *gilgul*, ele não respondeu"[234]. A explicação mais natural desta profecia parece ser a de que Natan aludia a uma iminente revelação das autênticas e adequadas devoções. Quando lhe indagaram se a alma de Luria sofreria uma transmigração para este fim, Natan não deu nenhuma resposta porque

233. Ver a lista sabataísta de transmigrações, publicada por G. Scholem in *Zion*, VI, 1941, p. 127.

234. Haberman, p. 211.

acreditava que a alma de Luria já havia, de fato, retornado, embora não pudesse desvendar sua identidade "para que não parecesse vangloriar-se a si mesmo". A continuação da carta não deixa nenhuma dúvida sobre o modo como foi interpretado o silêncio de Natan: "E eles [os interlocutores de Natan] acreditam que o Rabi Natan iria logo trazer suas palavras [de Luria], o que os Céus não tinham permitido até então".

À diferença de Sabatai Tzvi, Natan não rejeitou a doutrina luriânica do *tiqun*; ele apenas a considerava obsoleta. Os atos religiosos de Israel e a luta do messias contra as forças demoníacas causaram a liberação das últimas centelhas de luz divina aprisionadas no domínio das "cascas". A formulação de Natan ilustra seu radicalismo habitual e testemunha uma aguda expectativa apocalíptica. As forças do mal não podem subsistir por muito tempo depois que a luz da santidade foi delas retirada; e elas devem, inevitavelmente, entrar colapso. Mas as forças do mal não são unicamente os poderes demoníacos do reino cabalístico das "cascas"; elas também estão presentes no governo da tirania na terra, na história profana do mundo e no exílio de Israel em "Edom" e "Ismael". A destruição do domínio dos gentios e o colapso dos "poderes demoníacos" estão portanto estreitamente relacionados. O messianismo luriânico e a visão apocalíptica de Natan fundem-se neste ponto. Daí, também, as datas precisas nos acontecimentos messiânicos na segunda parte da carta. Desde o ano 418 (1657-1658), a Shekhiná estava sendo elevado; agora, com a aproximação do ano 426 (1665-1666), o processo fora completado e a Shekhiná ("a coroa de seu marido") estava, por fim, em plena e total união, "face a face", com o seu marido. A dissolução do reino da opressão e do exílio externo, visível, era apenas questão de "um ano e alguns meses". Natan não tenta explicar como o domínio da *qelipá* poderia ainda subsistir após a saída das últimas centelhas de santidade, nem de onde a *qelipá* tiraria forças para se revoltar contra o poder da santidade, como afirma a profecia. Esta inconsistência ilustra bem o modo como as diferentes correntes do pensamento escatológico combinaram-se no espírito de Natan. A tradição hagádica de uma catástrofe apocalíptica estava por demais viva para ser simplesmente descartada, embora seus pormenores pudessem ser modificados. Ela se mantinha mesmo em um sistema escatológico em que não possuía mais um lugar lógico. Natan, talvez, não estivesse totalmente imune ao fascínio da velha lenda apocalíptica. Com um pouco menos de extremismo e um pouco mais de cautela, poderia facilmente ter permitido que algumas "centelhas' sagradas ficassem para trás no reino da *qelipá*, o que explicaria a revolta final do Grande Turco – o equivalente à guerra de Armilo, ou o Anticristo, de lendas anteriores. Mas Natan aparentemente não se sentiu inclinado para esta solução, embora depois, quando sobreveio a grande crise, recorresse a esta explicação. Entrementes, somente as formulações mais radicais satisfaziam sua fé ardente. Insensível às inconsistências lógicas, sua mente absorvia os mais diversos elementos da tradição messiânica, tanto exotérica como esotérica, fundindo-as em uma visão escatológica.

Outro ponto da carta merece atenção, pois apresenta mais do que uma variação de um motivo mais antigo e tradicional. Trata-se da insistente acento enfático na "fé" pura como um valor religioso. Esta noção de fé, independente e até mais importante do que todos os atos e símbolos religiosos externos, é caracteristicamente cristã. A *Visão de Abraão*, e particularmente na exegese de Habacuque 2,4, já continha indícios desta teologia da fé: "e o justo viverá por sua fé". Mas o real significado desta fé só se tornaria plenamente explícito na carta a Rafael José. A fé não é mais a relação do messias com o "Deus de sua Fé", mas a relação de Israel com seu messias.

A analogia com o cristianismo é, de fato, surpreendente. O tipo de fé pura requerida por Natan, sem mais sinais ou milagres, é a mesma celebrada nos Evangelhos ("Bem-aventurados os que não viram e creram", João 20,29) e tão admirada por alguns historiadores do cristianismo (Renan, por exemplo) como o ápice da realização religiosa. Segundo Natan, "não há vida para Israel a menos que acredite em todas estas coisas, sem a necessidade de signo ou milagre". Os infiéis não poderiam, de modo algum, impedir o processo de redenção, só trazendo prejuízo para si mesmos com essa atitude. Este princípio foi consistentemente sustentado por Natan em todas as cartas e tratados posteriores, tornando-se parte da herança do movimento sabataísta como um todo. Neste ponto, porém, outro princípio entra no pensamento de Natan: o próprio messias justifica quem nele acredita e condena quem não acredita. "E aquele que alimenta dúvidas, mesmo sendo o homem mais piedoso do mundo, ele [isto é, o messias] poderá puni-lo com grandes aflições." À primeira vista, a última parte da sentença parece mitigar a rigidez da doutrina de Natan: a salvação não é impossível para os incrédulos, embora devam sofrer uma punição severa. Esta nota de moderação, contudo, está ausente em outros escritos de Natan, que põem extrema ênfase no poder salvador da fé. Samuel Gandoor, escrevendo de Gaza no outono de 1665, cita a seguinte declaração de Natan, que ilus-

tra sua doutrina *sola fides*: "Sejam reduzidos a silêncio os lábios mentirosos, que falam coisas nefandas contra o justo [Salmos 31,18]; e quem não acreditar nele [isto é, em Sabatai Tzvi], não terá parte na herança de Israel, nem neste mundo, nem no mundo vindouro, mesmo tendo ele [o mérito] das *mitsvot* e de boas obras e não verá a consolação de Sion"[235]. Os incrédulos, que observam a Lei mas não reconhecem o messias, não são verdadeiros judeus, porém almas provenientes da "multidão mesclada", e não terão parte no mundo vindouro.

Qual é a origem desta concepção radical e quase sacramental da fé? É possível que o caráter avassalador da experiência messiânica de Natan seja suficiente como explicação psicológica. Deve-se também levar em conta, talvez, influências cristãs, embora seja difícil imaginar como doutrinas cristãs chegaram ao conhecimento de Natan. O jovem estudioso da *yeshivá* de R. Jacó Hagiz dificilmente estabeleceria contato com monges cristãos em Jerusalém. Teria Sabatai Tzvi colhido algumas informações sobre crenças cristológicas no curso de suas peregrinações? Não há, até o presente, respostas certas a tais questões; talvez seja até inútil buscar influências cristãs específicas, dada a semelhança tão grande entre as duas situações. Sabataísmo e cristianismo, nas origens, seguiram caminhos similares, de conformidade com as mesmas leis psicológicas. Mas, seja como for, o fato é que no próprio início do movimento, a fé pura, independentemente da observância da Lei, foi proclamada como supremo valor religioso, assegurando salvação e vida eterna aos crentes. Cumpre notar de passagem que esta proclamação não provocou a reação que seria de esperar, se alguns dos clichês atuais sobre a "essência" do judaísmo e do cristianismo forem corretos. Com efeito, eles não o são, e a maioria das generalizações modernas, opondo a religiosidade judaica e cristã, são mais do que discutíveis. É impossível dizer *à priori* quais crenças são aceitáveis ou inaceitáveis nos quadros do judaísmo. Certamente, nenhum historiador sério poderia aceitar a argumentação especiosa segundo a qual os critérios da crença "judaica" eram claros e evidentes até que a Cabala obscurecesse e confundisse as mentes. A "judaicidade" da religiosidade de um dado período não pode ser medida por critérios dogmáticos desvinculados das circunstâncias históricas concretas, mas somente por aquilo que os judeus crêem de fato ou – pelo menos – consideram como possibilidades legítimas. Não houve nenhum clamor rabínico imediato contra a definição sabataísta da "fé santa" (como a chamaram desde 1666). Muitos rabis adotaram a "fé" e houve poucos se lhe opuseram apenas em nome de princípios fundamentais. A gente deve tomar extremo cuidado antes de pronunciar-se sobre o caráter judaico (ou "não judaico") de um fenômeno espiritual da história judaica. Esta observação corre o risco de não ser bem recebida pelos dogmáticos do judaísmo, mas é ela que nos guiará na pesquisa que é objeto da presente obra.

235. Haberman, p. 209. O mesmo radicalismo (em oposição à moderação da carta a Rafael José) aparece em uma citação na carta de R. José Azubid a R. Moisés Tardiola; ver *Zion*, VI, 1941, p. 87.

No entanto, o aspecto cristão da terminologia religiosa de Natan tornou-se mais acentuado no curso dos anos 1666-1667, e tornou-se cada vez mais difícil de explicá-lo apenas pelo desenvolvimento imanente dos dois movimentos. Afirmações como "Bem-aventurado aquele que crê na fé que dá vida a seus adeptos neste mundo e no mundo vindouro"[236] e a linguagem quase técnica na exegese de Habacuque 2,4 ("Aquele cuja alma é justificada [*sic*!] pela fé viverá")[237] sugerem haver muito mais coisas envolvida do que um desenvolvimento espontaneamente análogo.

O segundo princípio que Natan coloca não é menos surpreendente. O messias tem o poder de fazer o que lhe aprouver com a nação israelita, em virtude de em seu nome ter passado por sofrimentos inexprimíveis. Ele pode inocentar o maior dos pecadores. Esta doutrina parece combinar dois motivos distintos: 1) o messias justifica quem acredita nele, por meio desta fé, mesmo sem a prática de boas ações. Isto corresponderia à doutrina cristã do messias como salvador da alma[238]; 2) o messias pode salvar pecadores de gerações passadas, mesmo a Jesus. O advérbio "mesmo" neste contexto equivale dizer "especialmente" Jesus. Isto indicaria uma preocupação de Natan com o problema dos messias anteriores. O interesse por este problema pode ter sido despertado pelo próprio Sabatai. Há indícios de que Sabatai, tão logo passou a se considerar o messias, ficou fascinado com o problema de sua relação com figuras messiânicas anteriores, como Jesus e Bar Kochba. Algumas teorias desenvolvidas posteriormente por Natan parecem ser respostas a tais dúvidas. Em cartas escritas por volta do fim de 1665, o profeta declarou que a alma

236. Carta escrita por Natan em março de 1667 (Sasportas, p. 201). Sasportas comenta (*idem*, p. 202): "Esta é a fé dos cristãos".

237. Wirszubski (*Zion*, III, 1938, p. 225) salientou que a forma passiva reflete a terminologia cristã (*per fidem justificata*). A frase citada foi escrita por volta de 1673-1674.

238. Pela fé (Lutero) ou por eleição arbitrária (Calvino).

de Bar Kochba havia se reencarnado em Sabatai Tzvi[239]. A idéia é aprofundada no *Tratado sobre os Dragões*, onde Natan explica que o valor numérico de *Koziba*[240] era igual ao das letras utilizadas em um método cabalístico particular da ortografia do nome divino[241]. Esta associação não foi invenção de Natan, pois Haim Vital já havia ensinado que a alma de Bar Kochba abrigava uma centelha da alma do messias de linhagem davídica[242]. Segundo uma lenda talmúdica, Bar Kochba foi morto a mando dos sábios, mas a tradição popular não subscreveu o descrédito rabínico à memória de Bar Kochba. Ele permaneceu uma espécie de santo-herói, e cabalistas como Vital reabilitaram a dimensão messiânica de sua alma. Semelhante reabilitação não era quase possível no caso de Jesus, que se tornara o símbolo supremo de uma religião que, por mais de mil anos, havia causado os maiores sofrimentos e provações ao povo judeu. Daí ter Natan postulado uma relação diferente entre ele e o verdadeiro messias. Segundo a messiologia cabalística de Natan, a alma do messias é engolfada pelas *qelipot* até o momento de sua manifestação. A santa raiz da alma messiânica é cercada por uma "casca" (isto é, poder demoníaco), particular, que não é outro senão Jesus. Este se acha, assim, intimamente ligado à alma do messias, embora não no seu aspecto da santidade. Assim como a casca aparece antes do caroço da fruta, assim também a *qelipá* messiânica (isto é, Jesus) apareceu antes no mundo "para seduzir e desviar Israel", como o formulou o Talmud. Existe, todavia, uma estranha relação de identidade entre o messias e Jesus, pois o grande mistério da "raiz" do messias é precisamente o paradoxo de que o bem absoluto se origina do mal absoluto, desvinculando e libertando-se desta matriz no curso do processo de sua emergência. "E, finalmente, ele [o messias] restaurará [à santidade] sua *qelipá*, que é Jesus Cristo."[243] O Talmud relata pormenores horríveis sobre a punição infligida a Jesus no inferno; mas, para Natan, era uma certeza, não apenas uma possibilidade, que ele seria finalmente salvo pelo messias. A idéia de que a *qelipá* não seria simplesmente aniquilada, mas salva e elevada à santidade, já havia sido formulada por Natan em seu primeiro apocalipse. Agora, porém, ela

239. Sasportas, p. 156. A carta de Natan desapareceu, mas R. Oséias Nantawa de Alexandria cita algumas de suas partes.

240. O nome de Bar Kochba como vem no Talmud. Documentos recentemente descobertos perto do Mar Morto provam ser este seu verdadeiro nome.

241. Ver *Be Iqvot Mashiah*, p. 45.

242. *Sefer ha-Liqutim* (Jerusalém, 1913), fol. 23c.

243. *Be Iqvot Mashiah*, p. 43; cf. também infra p. 296.

era reafirmada com radicalismo exemplar. É preciso compreender a significação – para as mentes judias do século XVII – da doutrina da devolução escatológica de Jesus a seu povo e à sua "raiz santa" a fim de se apreender a plena extensão da audácia deste pensamento. A visão de Natan de um Sabatai redimindo a alma de Jesus é uma analogia exata, por antecipação, à lenda hassídica posterior sobre a tentativa de Baal Shem salvar a alma de Sabatai Tzvi. Há algo de impressionante no *élan* messiânico da recusa por parte de Natan em admitir que as "almas perdidas" da história judaica eram um fato irrevogável. Esta idéia de Natan era – explicitamente ou não – apenas parte de uma concepção ainda mais radical: nada nem ninguém está irremediavelmente perdido e tudo será finalmente salvo e reintegrado na esfera da santidade. A "redenção de Jesus" era, talvez, apenas a primeira expressão simbólica de uma doutrina, ainda inarticulada, que Natan desenvolveria e formularia mais claramente nos anos subseqüentes. Se era possível salvar Jesus, então havia também esperança para os rabis que não acreditavam no verdadeiro messias e rejeitaram Sabatai Tzvi.

Os críticos de Natan, contudo, interpretavam sua doutrina diferentemente. A idéia de salvar Jesus, cuja alma, segundo a tradição talmúdica, estava condenada, para sempre, era particularmente ofensiva aos olhos de R. Jacó Sasportas, que comentou: "Que um líquido fervente seja derramado em sua boca [a de Natan]. Que Deus nos livre de que, por causa de sua crença em Sabatai Tzvi, Jesus e seu semelhante tenham maior mérito do que um crente em Deus, em sua Lei e em seus profetas". R. José ha-Levi, em Livorno, apresentou a doutrina de Natan como "pura heresia"[244] acrescentando: "Acaso já se ouviu em Israel que um homem possa recompensar ou punir almas a seu bel-prazer? Quer ele implantar entre nós a fé dos descrentes que dizem haver no Jesus deles salvação e justificação para as almas? Como é possível que alguém que tem o conhecimento da Lei, assim como boas obras, possa ser privado da esperança por não acreditar no messias sem um sinal ou milagre?" É verdade que os críticos só passaram a usar uma linguagem tão forte após a apostasia de Sabatai, quando poderiam fazê-lo a salvo. No entanto, cabe pressupor que tal foi sempre o sentimento dos adversários de Sabatai, mesmo que tenham hesitado em exprimi-lo em termos tão veementes. As fórmulas radicais de condenação dos justos e absol-

244. Ver Sasportas, pp. 9, 195, 311. A citação é extraída da p. 195.

vição dos pecadores eram de natureza a provocar sua hostilidade. No entanto, havia muitos outros, particularmente nas comunidades orientais, que mal se mostravam irritados com o que lhes parecia mera hipérbole. A idéia da salvação de Jesus não lhes era, por si, uma idéia tão ofensiva.

A segunda parte da carta abunda em motivos populares, parecendo ser dirigida principalmente à imaginação da gente do povo. As fantasias de Natan nada tinham de marcial. Sabatai Tzvi não precisaria lutar, em todo no início de sua carreira. Tudo seria alcançado por meio de hinos, entoados por Sabatai, algo em que primava mais do que nos feitos das armas. Esta idéia também não era nova. Livros anteriores, de caráter profundamente apocalíptico[245], já haviam explicado os salmos como sendo na realidade os cânticos de batalha da guerra escatológica. As armas com as quais Israel combateria seriam as palavras dos salmos e o poder a elas inerente. Natan predisse acontecimentos decisivos para o ano de 1667, e seu calendário não é destituído de interesse. Os anos importantes parecem ser 1665, quando o messias se revelara, e 1667, quando começaria a reinar. Neste ano, todos os reis se tornariam tributários seus e Israel viveria em paz e honra em seus locais de residência habitual na Diáspora. O ano apocalíptico de 1666, ao qual muitos autores atribuiram importância tão exagerada como o ano decisivo no programa messiânico de Sabatai (ou de seus amigos), não desempenha, de fato, nenhum papel na profecia de Natan, exceto como período de preparação e arrependimento. Os grandes acontecimentos previstos deveriam ocorrer, em parte antes e em parte depois de 1666. Igualmente de interesse é o fato de Natan não ter levado em conta o desejo das massas de deixar a Diáspora e partir imediatamente para a Terra Santa. Conquanto nascido e criado em Jerusalém, o profeta não encorajou nada neste sentido. O tempo para a reunião dos exilados ainda não chegara. Entrementes não haveria vingança contra os gentios, apenas os massacres poloneses de 1648 e dos anos seguintes seriam vingados. Pelo menos, isto parece ser o sentido da predição de carnificina entre os incircuncisos "em terras germânicas" (*bearertsot ashkenaz*). As "terras germânicas" devem provavelmente ser interpretadas no sentido mais amplo de países do mundo judeu asquenazita, isto é, Polônia e Rússia[246]. Em outro

245. Por exemplo, *Kaf ha-Qetoret*, composto pouco tempo após a expulsão da Espanha; cf. supra, p. 18.

246. O sangue sefardita de Sasportas tremeu diante desta discriminação. O sangue asquenazita seria mais precioso que o sefardita? As profecias bíblicas de

lugar, Natan é mais específico. Em 1668, declarou em Ancona que o messias só tiraria vingança das "cidades da Polônia"[247] pelo sangue judeu derramado. De resto, existe uma outra versão de sua carta, escrita em 1666, onde ele se exprime nos mesmos termos[248]. A assunção ao reinado por Sabatai seria até então o único milagre. Os outros milagres começariam com a viagem de Sabatai em busca das Dez Tribos perdidas, que ele traria de volta do lendário Rio Sambation. As Dez Tribos, até então, não haviam desempenhado papel maior na imaginação de Natan, e o contraste entre as breves menções ao assunto em sua carta e a luxuriante multiplicação de lendas imediatamente após é, de fato, marcante. A imaginação popular reagiu a este preciso pormenor, apegando-se a ele com um súbito e imprevisto entusiasmo pelo profeta, que ainda vivia em seu próprio mundo imaginário. Os sofrimentos messiânicos começariam após 1672. Nestes tempos de tribulações, o único refúgio seria Gaza, a "força do Senhor", a nova metrópole da Terra Santa. A razão mais evidente para o novo *status* de Gaza parece ser o fato de a cidade ter sido o cenário da revelação do messias e seu profeta. Logo, contudo, os crentes buscaram outras explicações. O autor do apocalipse iemenita escreve de maneira sóbria: "Por que de Gaza? Porque Gaza jamais produziu algum sábio ou profeta, e, por isto, o destruidor de Roma partirá de lá"[249]. A explicação mais fantasiosa do nome Gaza amadureceu com o auge do entusiasmo messiânico. Uma interpretação dos Salmos 21 – um dos favoritos do hinário sabataísta – dizia: "Na tua força, Senhor, o rei há de se alegrar; e como há de exultar com o teu salvamento! 'Na tua força' [hebraico, *beozekha*], isto é, 'em Gaza' [hebraico, *beazá*]. 'Há de regozijar-se' [em hebraico] consiste nas mesmas letras que a palavra hebraica 'messias'. 'O teu salvamento' tem o mesmo valor numérico que o nome 'Sabatai Tzvi' "[250]. Este exemplo de exegese sabataísta ocorre em uma carta escrita no Egito no curso do inverno de 1665-1666, mas certamente oriunda de Gaza.

vingança sobre os perseguidores de Israel não distinguiam entre Sefardim e Ashkenazim. Evidentemente, Natan pretendia agradar às comunidades asquenazitas que tanto haviam sofrido fazia pouco, induzindo-as à fé sabataísta. Sasportas, talvez tenha sido, um bom polemista, mas aqui ele se mostra um mau psicólogo.

247. E não *Ashkenazi* em geral. Ver o texto em *H. A. Wolfson Jubilee Volume*, seção em hebraico, 1965, p. 231.

248. Ver cap. 5, nota 326.

249. *Qobets al Yad*, IV, Nova Série, 1946, p. 125. Rafael Supino pensava que os méritos do rabi e do bardo místico de Gaza, Israel Najara, cujos hinos e orações tratavam do tema da redenção, contribuíam igualmente para esta escolha (Sasportas, p. 71).

250. Haberman, p. 212.

Seguir-se-iam todos os eventos miraculosos mencionados nas lendas apocalípticas do *midrash* e do Zohar. A estes, Natan acrescenta o estranho pormenor do casamento de Sabatai com Rebeca, a filha de Moisés. Isto parece implicar que a mulher asquenazita com quem o messias se casara no Egito não era, no fim de contas, sua companheira predestinada; no devido momento, ela seria rebaixada à posição de simples criada ou concubina. Seria isto apenas o livre jogo da imaginação de Natan ou uma crítica velada à mulher de Sabatai, cujo comportamento pré-conjugal dera margem a rumores pouco edificantes? Todo este incidente fantástico, está cercado de mistério, pois "só pode ser explicado verbalmente". Ao retornar com os "filhos de Moisés" e as Dez Tribos (que não são claramente mencionadas, mas obviamente implicadas), encontraria na Palestina apenas sete mil justos e santos que conseguiram resistir ao período de tribulações do reino de Armilo, isto é, seu substituto. No mesmo ano, começaria a reunião dos exilados. Natan distingue de maneira algo surpreendente entre a prosperidade dos judeus da Diáspora, que se mantém a despeito de todas as adversidades, e o destino amargo dos judeus da Palestina. A manifestação final do messias é descrita em termos cabalmente místicos e na medida em que diferiam dos mitos populares da literatura tradicional, Sasportas os descartou desdenhosamente como "contos de velhas senhoras"[251].

O caráter singularmente fantástico desta carta, cujas predições seriam tão logo desmentidas pelo curso dos acontecimentos, não surpreendeu apenas os infiéis. Sob a pressão do curso efetivo das coisas, mesmo um rabi eminente do campo sabataísta denunciaria a carta como forjada, fabricada pelos "adversários e detratores" a fim de desacreditar o movimento. Em 1669, R. Jacó ibn Saadun de Salé, no Marrocos, descreveu a carta como "sonhos vãos", declarando que "esta voz maldita nunca foi ouvida em nosso país [isto é, no Marrocos], em nenhum dos escritos vindos do leste ou oeste"[252]. A carta, que alcançara tão ampla notoridade desde o fim de 1665, aparentemente nunca chegara às mãos de Saadun, ou, então, fora completamente esquecida por ele. De qualquer modo, era possível, três anos depois, apresentá-la como fraude. Esta opinião, formulada com toda seriedade por Saadun, já havia sido expressa ironicamente por Sasportas desde o início da controvérsia em torno do movimento sabataísta. Escrevendo a um discípulo de Amsterdã, em janeiro de 1666, Sasportas afirmou ironicamente que a carta, com certeza, não era do próprio Natan. No curso do verão do mesmo ano, repetiu sua acusação em cartas a Aarão Sarfati e Rafael Supino, tachando a carta de fraudulenta[253].

251. Sasportas, p. 197.
252. *Idem*, p. 327.

VI. PANFLETOS PENITENCIAIS DE NATAN

A carta de Natan não diz nada acerca da personalidade real, concreta de Sabatai, exceto e uma breve e algo vaga alusão: Sabatai havia recebido seu excepcional poder de absolvição ou condenação devido a sofrimentos inexprimíveis que ele havia suportado "em nome da nação israelita". De resto, somos somente informados sobre os atos futuros do messias e sobre os pontos doutrinais concernentes ao novo estatuto da Cabala luriânica. O caráter e a personalidade de Sabatai parecem não apresentar interesse algum; bastava o endosso do profeta à missão do messias. Esta ausência de elementos mais pessoais caracteriza um outro gênero de literatura à qual Natan produzira ao mesmo tempo e que foi de considerável importância para o desenvolvimento e o sucesso do movimento: os seus panfletos penitenciais.

Natan havia previsto um intervalo de "um ano e alguns meses" entre a primeira manifestação do messias em Gaza e sua partida da Palestina (que não seria acompanhada por nenhum fenômeno messiânico), de um lado e, de outro, o início dos reais acontecimentos messiânicos, como, por exemplo, a ocupação do trono do Grão Turco ou a conquista de todos os reinos pelo cântico de salmos e hinos. O que faria o messias no intervalo? A princípio, Natan não deu resposta a esta questão. Com o tempo, porém, o entusiasmo varreu a reticência e ele começou a sentir que os acontecimentos poderiam caminhar mais depressa do que o previsto em sua primeira revelação. Como quer que seja, a auto-revelação do messias não se destinava a servir de prelúdio à realização imediata de uma missão concreta ou de qualquer das ações espetaculares ocorridas nos anos 1665-1667. Este intervalo pretendia proporcionar a Israel a oportunidade de adquirir o mérito particular da "fé" e se arrepender a fim de ser salvo das tribulações dos sofrimentos messiânicos. O apelo à redenção era o reverso da medalha da profecia apocalíptica de Natan. A procla-

253. *Idem*, pp. 37, 70, 139.

mação do advento do messias e o reconhecimento de sua identidade levaram, naturalmente, a um forte apelo ao arrependimento da Casa de Israel. Por volta da mesma época em que escreveu a carta a Rafael José, Natan também remeteu a este último, assim como a outros, suas primeiras brochuras e instruções de penitência. Estes exercícios e devoções penitenciais foram, de início, estabelecidos por Natan e, posteriormente, revistos e elaborados pelo círculo cabalista de Gaza e pelos cabalistas da corte do *chelebi* Rafael José. Uma carta escrita por um membro do círculo do *chelebi* (indubitavelmente, um centro de propaganda messiânica) afirma:

> E em cartas recentes enviadas por ele [Natan] no primeiro terço do mês de Heshvan [início de outubro de 1665] é dito que ele insiste muito na urgência do arrependimento, pois os acontecimentos estariam movendo-se rapidamente. E quem não se revestir da couraça do arrependimento[254], como convém, sofrerá tribulações. Ele enviou, também, lições de penitência para o dia e para a noite, assim como devoções para a reparação de pecados[255].

Esta literatura teve grande difusão. As devoções propostas eram de duas espécies: lições penitenciais para as massas e atos de reparação reservados principalmente aos cabalistas. Estas consistiam em devoções cabalísticas especiais e preces destinadas, mais particularmente, aos dias de jejum: mas, embora não visasse ao uso popular, "sua influência atingiu círculos bem amplos"[256]. As lições penitenciais, ou leituras, eram, basicamente, extratos da Bíblia e da Mishná, segundo o padrão anterior dos *tiqunim* compostos pelos cabalistas de Safed e da Itália para várias ocasiões especiais, por exemplo, a lua nova e a véspera de *shavuot, hoshaná rabá* (a "Grande Hosana", o sétimo dia da festa de Tabernáculos) e a sétima noite da Páscoa. Estas breves antologias da literatura bíblica e passagens rabínicas eram destinadas ao homem comum; sua inspiração cabalística revelava-se apenas indiretamente nos princípios subjacentes à seleção dos textos e nos extratos do Zohar apensados ao *tiqun*. As lições de Natan eram do mesmo tipo. Versículos retirados das porções semanais do

254. Cf. Is 59,17; Ef 6,14-17; I Tess 5,8.

255. Haberman, p. 211.

256. Tishby, em seu importante estudo sobre este segundo tipo de panfletos penitenciais em *Tarbiz*, XV, 1944, pp. 161-80. A análise de Tishby, fonte de meu relato, baseia-se num exame minucioso de dois manuscritos; outros manuscritos (particularmente na Coleção Günzburg em Moscou) ainda não foram examinados (reproduzidos em *Caminhos da Fé e Heresia*, em hebraico, 1964, pp. 30-51)

Pentateuco, assim como de outros livros da Bíblia, e uma seleta de salmos, foram arranjados na forma de "leituras penitenciais" para serem recitadas após a meia-noite[257] ou após o serviço matinal. Muitas edições destas liturgias[258] foram publicadas ao longo do ano de 1666 e desempenharam importante papel no despertar messiânico. Algumas edições e cópias manuscritas atribuem explicitamente sua autoria a Natan[259] ou situam sua origem na Palestina[260].

Os exercícios de inspiração cabalística mais estritos e as devoções para reparar os pecados foram impressas muito mais tarde (Esmirna, 1732) em uma edição muito rara e pesadamente expurgada, mas preservaram-se algumas versões manuscritas integrais. Há longas listas de instruções pormenorizadas para jejuns e outras ocasiões semelhantes, mais do que textos litúrgicos. Assim, "a ordem de empreender um grande jejum de seis dias e seis noites (isto é, a semana completa, da noite de sábado à noite da sexta)" contém instruções pormenorizadas e preces para o início do jejum no sábado à noite, as orações especiais para cada dia, devoções e meditações apropriadas para cada oração e, por fim, a grande confissão de pecados com sua detalhada enumeração de transgressões. A confissão, também, está redigida em forma de prece ("Que seja a Tua Vontade, Causa de Todas as Causas"). A inspiração propriamente cabalística aparece na enumeração das combinações particulares de nomes divinos maculados pelo pecador e na prece para a reparação do mal. "E ele deveria dizer [esta confissão] com devoção e humildade, sendo desejável que ele derrame lágrimas e as seque de sua fronte".[261] Semelhante jejum de seis dias acompanhado por meditações e devoções apropriadas equivale, assim se assegura, a novecentos e dezesseis jejuns normais! A intensidade devocional da mortificação equivale ao enorme número de dias. Mesmo assim, um "grande jejum" não é suficiente, pois, se pecados anteriores podem ter sido perdoados, outros, novos, podem ter sido cometidos desde então, "inexistindo um homem justo sobre a terra que não peque". E por isto o

257. A "lição para cada noite" tinha como intenção mística adornar a Esposa Divina (a Shekhiná) devolvendo-a a seu Marido.

258. Uma lista completa ainda é uma necessidade bibliográfica premente. Um rol é dado na Bibliografia.

259. Ver o frontispício da edição em espanhol da Biblioteca do Hebrew Union College, Cincinnatti, reproduzido aqui, ilustração 4.

260. Por exemplo, é o que indica o frontispício da edição publicada em Constantinopla, no outono de 1665.

261. Ver Tishby, *Tarbiz*, XV, 1944, p. 162.

profeta "mandou esta outra devoção por dois dias e duas noites", assim como outra semelhante por três dias e três noites. Ele também indicou "métodos de jejum" por trinta e seis horas, bem como para o período de *Shovavim Tat*. Este último termo é um acróstico formado pelas letras iniciais dos nomes das oito porções semanais do Pentateuco (Êxodo 1-30), lidas durante os meses de inverno. Os cabalistas luriânicos acreditavam que um jejum nestas semanas seria particularmente eficaz contra os "filhos rebeldes", isto é, os espíritos residentes nas gotas de esperma perdido pelo homem na masturbação ou em sonhos eróticos, que fornecem "corpos" aos demônios e aos espíritos maléficos. A definição dada pela Cabala luriânica aos "filhos rebeldes" (a expressão é de Jeremias 3,14), e o emprego da palavra "rebeldes" (*shovavim*) como um jogo de palavras explicam a escolha deste período do ano para o exercício de práticas penitenciais[262]. O novo *tiqun* iria restituir estas "centelhas caídas" à esfera da santidade. Embora o profeta já tivesse anunciado em sua carta que não havia mais centelhas divinas aprisionadas na *qelipá*, não dizia que lá não restavam mais centelhas de almas humanas. As centelhas da luz divina e as das almas humanas são coisas diferentes. Estas ainda precisavam ser salvas pelo esforço humano, segundo os princípios luriânicos.

As devoções penitenciais ilustram a influência permanente exercida pela Cabala luriânica no profeta de Gaza. Mesmo os pormenores mais ínfimos podem ser remontados às devoções de Luria; não há nenhum modificação ou alteração importante introduzida pelo lurianismo. Natan tomou seu material dos clássicos penitenciais da escola luriânica[263], combinando-os de modo a servirem a seus propósitos e, ocasionalmente, fazendo alguns adendos próprios. A "grande confissão", por exemplo, não aparece sob esta forma em nenhum texto luriânico, embora todos os seus elementos sejam tradicionais[264].

Neste sentido, é de particular interesse a adaptação que Natan fez da oração regulamentar matutina *Amidá* composta de dezoito bênçãos. Natan, simplesmente, inseriu na sua prece as "devoções especiais para a *Amidá*" encontradas nos escritos de Vital, recomendando-a como "uma oração que transmite uma graça especial[265], a ser proferida com grande emoção". Aos familiarizados com a Cabala, estas novas devoções poderiam formar uma ponte entre o mundo da prece tradicional e a nova teologia proposta por Natan. Eis alguns excertos de quatro das dezoito bênçãos desta *Amidá* cuja sentença de abertura padrão utiliza a primeira pessoa do plural, mas cujos os acréscimos místicos destinados ao penitente mudam para o singular:

> Contempla nossa aflição e intercede por nossa causa; apressa-te a redimir-nos com uma perfeita redenção por amor de Teu Nome, e possa eu ser julgado digno de assistir à redenção e ver o rei [isto é, o messias] na sua formosura [cf. Is 33,17]. Redime todas as centelhas de santidade [provenientes] da raiz [de minha alma] e da raiz de minha raiz e da primeira raiz das raízes de minha raiz, que se encontram, agora, [no domínio das] *qelipot*. Possam elas ser concebidas na matriz da santa [*sefirá*] *Malkhut*, e não se voltar ao mal, pois o "outro lado" [isto é, os demônios e *qelipot*] incitou-as a se separarem das asas da Tua Shekhiná. Por Tu, ó Deus, és Rei e Redentor misericordioso [...]
>
> Cura-nos, ó Senhor, e seremos curados, salva-nos e seremos salvos, pois Tu és nosso louvor. Concede remédio e cura a todos os nossos males e aos males de nossa alma [...] cura-nos com a cura da alma e a cura do corpo e possa minha alma salvar-se da impureza e da sujeira [...] cura-me de todos os males e tormentos, que estão em meu corpo e em minha alma. Se minha alma necessita de um banho de purificação, que Miguel, o grande príncipe, que oferece no altar de Jerusalém celeste, mergulhe num rio de fogo [cf. Dan 7,10].
>
> Soa o grande *schofar* para anunciar a nossa liberdade e eleva o estandarte para unir os nossos exilados e juntá-los rapidamente dos quatro cantos da terra. Possam todas as gotas de sêmen que emiti [por polução acidental ou deliberada], quer nesta transmigração quer na precedente, voluntariamente ou não [...] retornar à sua santa fonte na santidade do Teu Nome. Bendito sejas, ó Senhor, que hás de reunir os exilados de Israel.
>
> Ó reside em meio a Jerusalém, Tua cidade como declaraste, e rapidamente estabelece nela o trono do Teu servo David. Conceda-nos a redenção, sem a tristeza e o pesar de ver desaparecer diante de nós o messias da Casa de José, que começou a consolar-nos e a elevar nosso estandarte acima das nações. Pois, então, todos os gentios se levantarão para extirpar o nosso nome e o nome de Israel não mais será lembrado. Lembra-te de que não temos nenhuma boa obra a nosso favor para sermos poupados das dores messiânicas, mas Tu não criaste o mundo em vão [cf. Is 45,18][266].

A última bênção adota padrões tradicionais na medida em que menciona o messias da Casa de José sem mesmo indagar se o messias já teria aparecido antes de Sabatai ou se ele apareceria apenas mais tarde, durante as iminentes tribulações messiânicas. Evidentemente Natan apenas substituira, para essa prece, a grafia das primeiras devoções luriânicas.

262. Para uma exposição dos mitos e rituais cabalísticos relacionados a este assunto, ver G. Scholem, *A Cabala e seu Simbolismo*, cap. 4.

263. Por exemplo, *Kanfey Yonay*, de Menahem Azariá Fano; *Shaar ha-Yihudim*, de Haim Vital; *Marpe le-nefesh*, de Abraão Sahalon etc.

264. Tishby, *Tarbiz*, *loc. cit.*, pp. 167-71.

265. É o que significa o termo hebraico *Tefilat Nedavá*.

266. O texto completo encontra-se em Tishby, *Tarbiz*, *loc. cit.*, pp. 179-80.

Por outro lado, os *tiqunim* de Natan contêm alusões a Sabatai Tzvi e acréscimos que refletem suas doutrinas messiânicas e cabalísticas. Entre os manuscritos existentes, alguns omitem o nome de Sabatai, mas, em muitos outros, este aparece com letras maiúsculas[267]. Mas a literatura sabataísta – especialmente as devoções penitenciais – contém grande quantidade de alusões do tipo *gematria*, sendo uma das mais conspícuas a expressão hebraica "em tua salvação" de valor numérico idêntico a Sabatai Tzvi. Como a palavra ocorre freqüentemente nos salmos e nos livros de oração, havia amplo espaço para alusões messiânicas. O texto da *Amidá* diz, "Ó faze com que a vergôntea de teu servo David floresça rapidamente e que sua trompa seja exaltada por tua salvação" à qual Natan acrescentou a seguinte instrução: "Ao dizer 'por tua salvação' medita sobre o valor numérico destas palavras, equivalente ao nome divino Shadai e ao nome de Nosso Senhor, o Rei e Messias Sabatai Tzvi". Do mesmo modo, na prece: "Sobre Ti, fiz repousar meu jugo, sustem-me e concede-me contemplar a face de Teu ungido. Exultemos e rejubilemos *na tua salvação*"[268], a última palavra vem escrita com letras maiúsculas muito salientes. Ao discutir uma referência feita por Natan em carta a Rafael José, à luz do Santo Ancestral, mencionei que sua doutrina estava expressa de maneira mais explícita nas devoções penitenciais. Segundo Natan, a manifestação da luz do Santo Ancestral vincula-se à manifestação de uma outra luz – a do nome Shadai – "que se tornará patente no nome do messias cujo nome tem o mesmo valor numérico". O messias é o verdadeiro Shadai, porque ele roubou (*shadad* em hebraico) o poder das *qelipot*.

Vimos que Natan estabelecia uma relação especial entre a alma de Sabatai e o domínio das *qelipot* e que considerava Jesus como a *qelipá*, ou "casca", da alma do messias. O pendor de Natan para repicar as mudanças pelo tema da relação paradoxal do messias com a esfera das *qelipot* mostra-se no simbolismo da *Visão de Abraão*, em suas devoções penitenciais e nos escritos realizados após 1666. O procedimento é sempre o mesmo: por meio de exegese cabalística, o nome de Sabatai ou a palavra "messias" é posta em relação com os símbolos do "outro lado", que serão conquistados pelo messias. O próprio messias é simbolizado pelo Faraó, "grande dragão que se estende no meio de seus rios" (cf. Ezequiel 29,3). Nesta imagem audaciosa, o Faraó, o princípio do reino do mal, também funciona como um símbolo

267. Ver Tishby, em *Sefunot*, III-IV, 1960, p. 82.

268. Cf., também, p. 279, exemplo de exegese sabataísta dos Salmos 21.

da santidade que conquista e aniquila a *qelipá*[269]. Mas o messias não é apenas Faraó. Ele é também o Rei Assuero, pois o valor numérico deste nome (na grafia defeituosa) equivale ao do de Sabatai Tzvi. A salvação providencial de Israel, como relatada no Livro de Ester, seria mais uma vez oferecida graças ao rei messiânico, o "Assuero da Santidade". Alguns destes paradoxos foram, provavelmente, acrescentados no curso de revisões posteriores destas brochuras, na segunda metade de 1666. Mas elas foram certamente formuladas antes da apostasia de Sabatai, à qual não se alude em parte alguma. Do mesmo modo, a personalidade e o caráter do messias nunca foram objeto de meditação ou elaboração em textos anteriores. Parece que estes temas não eram considerados como próprios para um tratamento literário; eram discutidos num pequeno círculo esotérico de iniciados e apareceram em homílias de inspiração cabalística, cujo simbolismo dissimulava as realidades pessoais e psicológicas subjacentes. O primeiro apocalipse de Natan expôs suas teses sobre a alma do messias com imagens simbólicas impressionantes, mas passou quase um ano antes que ele desenvolvesse mais amplamente tais idéias. Não obstante, neste ponto, faz-se necessário um exame desta doutrina em particular, na medida em que o ensinamento de Natan se caracterizou por uma rija e intrínseca continuidade, mesmo lá onde ela mudou. Os elementos básicos de sua doutrina sobre o vínculo entre a função redentora do messias e o mistério da criação não são desenvolvimentos posteriores; formam parte integrante de sua intuição original, tal como cristalizada em sua grande visão do inverno de 1665. Embora a formulação literária definitiva seja de época posterior, as semelhanças terminológicas e estilísticas do *Tratado sobre os Dragões* e dos escritos anteriores de Natan, particularmente o apocalipse, não deixam dúvida de que temos o direito de encarar seu pensamento e experiência dos períodos de 1665-1666 como uma unidade.

VII. *TRATADO SOBRE OS DRAGÕES* DE NATAN E SUAS PRINCIPAIS DOUTRINAS

O *Tratado sobre os Dragões* é apenas uma das brochuras cabalísticas nas quais Natan expôs sua nova doutrina messiânica.

269. Os cabalistas descobriram uma outra analogia entre o título Faraó, que designava o rei do Egito, e o nome Asmodeu, rei dos demônios: o valor numérico de ambos é igual (ver G. Scholem, *Tarbiz*, XIX, 1948, p. 160). Alguns cabalistas supunham que Asmodeu era, de fato, o título atribuído ao rei dos demônios e não o nome próprio de um deles.

Tais folhetos perderam-se, mas são mencionadas no *Tratado*[270]. Eles foram provavelmente compostos por solicitação do *chelebi* Rafael José, que desejava obter mais informações sobre a visão e ensinamento do profeta e que, na qualidade de pessoa muito próxima de Sabatai, desejava receber esclarecimentos sobre o estranho temperamento de Sabatai, assim como sobre a natureza da própria alma[271]. A forma epistolar original do texto ainda aparece no final da brochura de Natan, que pretende ser o comentário de uma passagem do Zohar. Este obscuro texto do Zohar [II, 34a-35b], com seu luxuriante simbolismo mitológico, deu origem a muitos comentários dos cabalistas de Safed. Todos os comentaristas concordam que a misteriosa passagem trata da natureza, poder e raízes da *qelipá*. Um dos principais discípulos de Luria, José ibn Tebul, escreveu um panfleto sobre esta passagem, intitulado – em alguns manuscritos – *Tratado sobre os Dragões*. É possível que Natan tenha tomado o título emprestado deste manuscrito[272], mas aqui cessam as semelhanças.

O panfleto de Natan marca a transição entre a Cabala luriânica e um tipo de especulação completamente novo e original. Daí sua considerável importância para qualquer tentativa de compreensão do desenvolvimento espiritual do sabataísmo. Os dois traços característicos da Cabala sabataísta estão aí claramente presentes: 1) a reinterpretação das doutrinas luriânicas tradicionais em termos de uma nova fé fundada no apelo messiânico de Sabatai, reinterpretação essa que, inevitavelmente, por vezes, distorcia por completo o sentido original; 2) a atribuição de um papel central ao messias. Estas inovações envolveram a introdução de outros novos elementos no sistema cabalístico. *Prima facie*, o padrão de pensamento no *Tratado* é luriânico; ele não contém nenhuma heresia óbvia e a maioria de suas declarações podem ser encontradas em textos luriânicos clássicos. Mesmo lá onde inexistem tais pontos de contato, as afirmações de Natan

270. Ed. G. Scholem, *Be Iqvot Mashiah*, pp. 9-52.

271. No final do *Tratado* (p. 51), Natan dirige-se a seu destinatário, informando-lhe a raiz de sua alma.

272. O manuscrito Badhab 160 (Biblioteca Nacional de Jerusalém) é uma cópia tardia de um "Tratado sobre os Dragões de Isaac Luria"; R. Israel Medina de Alepo cita este "Tratado sobre os Dragões" (que ele atribuiu a Haim Vital) em *Nefesh David* (Constantinopla, 1736), fol. 4a, 13b. R. Meir Poppers, em seu comentário ao Zohar (MS. Mousaioff 35) faz referência a um "*Mistério do Dragão*, que encontramos entre os papéis de R. José ibn Tebul [...] mas eu não o copiei, pois ele parece não ser devido ao Mestre [Luria ou Vital]". Ver, também, G. Scholem em *Zion*, V, 1940, pp. 154-60. As provas ora apresentadas sobre o tratado de Ibn Tebul haviam escapado à minha atenção.

não ultrapassam os limites do ensinamento tradicional. Ele se mostra familiarizado não somente com os escritos de Vital e os enredados da doutrina de configurações divinas (*partsufim*), mas também com as tradições rivais de outros discípulos de Luria, autênticas ou pretensas, como as de José ibn Tebul e Israel Sarug. Natan tinha, evidentemente, consciência da existência de diferentes "escolas" ou tendências dentro da Cabala luriânica, assim como da presença de adições posteriores (no sistema de Sarug, por exemplo). Para Natan, estas diferenças serviam de prova de que existiam diferentes níveis de referência no ensinamento esotérico. Havia uma esfera superna nas luzes divinas a cujo respeito Vital não tinha dito nada e era esta esfera de luzes "acima do Adão Qadmon primordial" que Natan procurou explicar. R. Israel Sarug já havia "dito algumas coisas" acerca de tais mistérios, mas Natan sentia-se autorizado a discorrer mais longamente sobre eles. Seus argumentos e terminologia não deixam dúvida de que havia estudado os escritos das duas escolas[273], embora seus princípios fundamentais constituam uma renovação no pensamento cabalístico. Sem dúvida, ele deve ter tido consciência de sua originalidade, pois adverte o destinatário do *Tratado* de que, "embora possa, parecer, à primeira vista, contradizer vossa Cabala, na verdade ambos são igualmente verdadeiros"[274].

Os obscuros e complicados tecnicismos das discussões "luriânicas" de Natan contrastam fortemente com a plástica distinção dos novos elementos sabataístas. Esboçamos num capítulo anterior (ver supra, pp. 28-31) as grandes linhas da teoria do *tsimtsum* ou retração, o ponto de partida do sistema luriânico. O espaço primordial que passou a existir como resultado da retração divina foi chamado *tehiru*[275] na terminologia de Luria e de Sarug (este tomou o termo de Ibn Tebul). O *tehiru* ainda continha inúmeros traços (*reshimu*, "gravações") da luz divina, uma vez que esta não podia retirar-se sem deixar vestígios de sua presença. O *reshimu* da luz do *En-Sof*, embora não idêntico ao *En-Sof*, é um poder considerável. Segundo Luria, é um poder sagrado, em-

273. Sua discussão do *tehiru* reflete os ensinamentos de Sarug. Parece que ele leu, igualmente, os escritos de Menahem Azariá Fano e o *Emeq ha-Melekh* de Bacharach, assim como o *Megalé Amuqot* (1637) de Natan Shapira de Jerusalém e os escritos do outro Natan Shapira Ierushalmi. Considerando-se o fato de que Natan iniciou os estudos cabalistas na segunda metade de 1664, sua capacidade intelectual dever ter sido verdadeiramente impressionante.

274. *Be Iqvot Mashiah*, p. 17.

275. Originariamente um termo do Zohar que significa "esplendor"; é a forma aramaica do *zohar* hebraico.

bora as raízes das forças do rigor (*din*) – que produziriam então as *qelipot* – estivessem misturadas com ele (ou, segundo outra versão, nele se manifestavam). É precisamente com respeito a esta questão crucial da origem última do mal e da *qelipá* que as versões das escolas luriânicas mais diferem. Vital fez de tudo para obscurecer a audaciosa concepção de seu mestre onde a criação era um ato de catarse pelo qual o *En-Sof* se expurgava do *din* latente a ele inerente. Esta doutrina foi ocultada com sucesso na exposição de Vital no *Ets Haim*, embora ditos autênticos de Luria e sua exposição por Ibn Tebul preservem o caráter original da percepção mística de Luria[276]. "A linha reta" proveniente da substância do *En-Sof* penetrou no *tehiru* e, sob o impulso desta nova luz, as luzes residuais (*reshimu*)que haviam permanecido no *tehiru* após a retração, rearranjaram-se e refizeram-se de modo que, ao final do processo, o pleroma divino poderia ejetar as *qelipot* latentes e rudimentares ali presentes. Assim é que o cosmos místico estaria completado e aperfeiçoado. Nesta concepção do processo da criação não há lugar para a alma do messias. Nenhum dos cabalistas que tomou a doutrina luriânica da criação pelo que era, isto é, uma doutrina da catarse divina, na qual o *En-Sof* se purgava das raízes das *qelipot* escondidas nas profundezas de seu ser, jamais pensou em atribuir alguma função neste processo à alma do messias.

Natan, evidentemente, apegou-se ao relato sobre as "raízes do *din*", dentro do *tehiru*, que ele havia encontrado nos textos luriânicos rejeitados por Vital. Adotou suas idéias, mas imprimiu-lhes uma nova orientação. Admitiu que o *tehiru* era o "espaço vazio" (segundo a terminologia de Vital) criado pelo *En-Sof* em seu centro pela "retração" de sua substância de luz. O *tehiru* era, de fato, o palco onde se interpretaria o subseqüente drama da criação, da queda e da restauração. Para Natan, entretanto, o *tehiru* era mais do que isto. Era o símbolo de todas as forças indiferentes, ou mesmo hostis, à emergência do *Kosmos*. O *reshimu*, isto é, a luz residual no *tehiru*, contém as forças da escuridão, as raízes das *qelipot*, a força da inércia primordial que resiste à criação. Natan chamaria esta luz improdutiva e, até destrutiva, de "luz sem pensamento".

A questão de como tudo isto foi possível ainda não é – neste ponto – discutida sistematicamente no *Tratado*. Natan formulou sua resposta em escritos redigidos após a apostasia de Sabatai.

276. Para análise mais completa desta questão, ver Tishby, *O Problema do Mal e da "Qelipá" na Cabala Luriânica*, Jerusalém, 1942, pp. 21-28.

Há, contudo, indícios suficientes nos exercícios penitenciais, sugerindo que ele já havia – muito cedo – desenvolvido a linha básica de sua resposta. Há dois tipos de luz: "a luz dotada de pensamento"[277] e a "luz sem pensamento". Segundo Natan, é impensável que a luz infinita do *En-Sof* deva conter apenas as luzes orientadas [por assim dizer, limitadas] à criação, pois isto importaria em afirmar que o ato da criação esgotou todo o conteúdo do *En-Sof*. Assim, outra fonte ou princípio deve estar presente no *En-Sof*, a luz sem pensamento, isto é, a luz "im-pensa-ativa", destituída de todo pensamento, ou "idéia" que seria prefiguradora ou constitutiva de um cosmos. A luz "pensa-ativa", dotada de pensamento recuou por meio de um ato de retração para penetrar novamente no *tehiru* e ali construir o cosmos. Após a retração, e antes de "irradiar a linha reta" (isto é, a penetração da luz "pensa-ativa"), o *tehiru* continha apenas luzes residuais, a maioria das quais luzes "im-pensa-ativas", opondo-se, por sua própria natureza, ao movimento do cosmos. Sendo, essencialmente, um princípio de inércia, a luz "im-pensa-ativa" tende à passividade e à imobilidade, mas em sua resistência à qualquer mudança e processo criativo, ela torna-se, do ponto de vista do propósito criativo, uma força ativamente hostil e destrutiva. As forças da destruição e da *qelipá* estão, assim, enraizadas em certas luzes dentro do próprio *En-Sof*. Estas luzes, dentro do *tehiru*, chamam-se *golem*, isto é, "informes" ou "indiferenciados". Quando a substância do *En-Sof* penetrou no *tehiru*, em linha reta, as formas divinais cristalizaram-se e mesmo as *qelipot* e *dinim* derivados da luz "im-pensa-ativa" encontraram seu lugar apropriado, positivo, nas estruturas emergentes. O *tehiru* todo, contudo, não foi afetado pelo raio de luz do *En-Sof*. A "linha reta" somente penetrou na metade superior do espaço primordial (que deve ser representado como uma esfera) a ali construiu o mundo de seu "pensamento"; não atingiu a metade inferior que Natan descreve como "as profundezas do grande abismo". A grande obra do *tiqun* cósmico, que Israel deve cumprir graças à força da Lei e dos mandamentos divinos, não se relaciona apenas à parte superior do *tehiru*. A parte inferior persiste em estado informe e caótico (*golem*), dominado pela *qelipá*, até o advento do messias, o único que pode aperfeiçoá-lo. Na realidade, as luzes "im-pensa-ativas" também constroem mundos para si próprias, a saber, os

277. O termo *Or ha-Mahachavá* ocorre no manuscrito de Jerusalém 8º, 159, das devoções penitenciais de Natan (ver Tishby no artigo citado na nota 256); a doutrina foi portanto desenvolvida antes da apostasia de Sabatai.

mundos demoníacos da *qelipá*, cujo único intento é destruir os mundos da luz "pensa-ativa". Estas forças demoníacas manifestaram-se em Samael e suas hostes; são as "serpentes" habitando no "buraco do grande abismo"[278]. No contexto desta doutrina, a designação do Zohar para a esfera do mal como "o outro lado" ganha um significado surpreendentemente novo. Refere-se ao "outro lado" do próprio *En-Sof*, isto é, à metade dele próprio que resiste ao processo de diferenciação e organização e que, por sua própria resistência ao processo dramático da criação, se torna efetivamente, satânica. O *tehiru* e a "linha reta" são, assim, concebidos como dois princípios opostos, comparáveis à dualidade da matéria e forma. Ambos derivam da mesma luz divina e a criação é um movimento dialético que ocorre entre estes dois aspectos do *En-Sof*.

O papel do messias no *tiqun* da *qelipá* segue-se de sua posição especial no universo cabalístico. Desde o ato primordial da retração, a alma do messias mergulhou profundamente no reino das *qelipot*, isto é, na metade inferior do *tehiru*. O modo como chegou lá é outro problema. Natan sustentava que o *reshimu* não se constituía apenas de luzes "im-pensa-ativas", mas também de outras centelhas de luzes, a saber, "almas" que haviam se originado da luz "pensa-ativa", ou, talvez, estas almas estivessem no *reshimu*, porque a *qelipá*, um verdadeiro parasita, as havia capturado para retirar-lhes a vida. Natan propõe as duas explicações em seus escritos. De qualquer modo, a raiz da alma do messias está profundamente imersa na parte inferior do *tehiru*. Aprisionado pelas *qelipot* desde o começo do mundo, o messias luta, em meio a grande sofrimento e angústia, para se libertar de seu domínio e para redimi-las. As *qelipot*, contudo, seguram-no firmemente, procurando dominá-lo e impedir que ele complete sua missão.

Neste ponto, entretanto, a argumentação de Natan envolve-se em dois motivos conflitantes, e, embora a questão seja de certa importância para a compreensão da textura de seu pensamento, não há qualquer indicação em seus escritos quanto ao modo como ele resolveu a contradição. Devemos brevemente recordar a análise do capítulo I da doutrina luriânica das raízes-alma. Esta pressupunha que as almas vindas a este mundo estavam contidas no Primeiro Homem. O Adão anterior ao pecado era uma substância espiritual, era uma alma imensa. Os vários membros de seu corpo místico correspondiam às raízes de todas as almas

278. "Serpentes" como símbolos das forças do "lado do mal" ocorrem em textos luriânicos; cf. *Mahberet ha-Qodesh*, Korzec, 1783, fol. 56a.

humanas e cada raiz refletia uma luz dos mundos e a configuração de suas *sefirot* – notadamente, do "mundo da *beriá*" e do "mundo de *ietsirá*". Havia, almas superiores e ocultas provenientes do "mundo da *atsilut*", que jamais haviam feito parte do corpo místico do Adão Primordial; elas somente apareceriam neste mundo no final dos tempos. Assim, sempre que os escritos luriânicos relacionam as raízes-alma à anatomia do Adão místico (por exemplo, sua cabeça, fronte e pés), a referência é a almas de ordem inferior. No esquema luriânico, as almas são tanto mais imperfeitas quanto mais baixa seu *locus standi* no corpo do Adão místico. As almas que caíram com Adão e foram dispersas requerem "restauração" (*tiqun*) segundo uma infinita variedade de formas de metempsicose. As mais difíceis de serem salvas são as almas cujas raízes se encontram bem embaixo, nos calcanhares do Primeiro Adão e que, após o primeiro pecado, caíram ao nível dos calcanhares da contrafigura satânica de Adão, chamada "Adão de Belial". As almas desta ordem caracterizam-se pela presença do "severo jugalmento", isto é, o poder do *din* na sua força excessiva; seu *tiqun* somente será cumprido após a "restauração" da maioria das outras almas, isto é, pouco antes da redenção. Antes disso, elas não conseguirão entrar neste mundo para serem lançadas em seu curso da transmigração e *tiqun*. Os adeptos da escola luriânica interpretam neste sentido a Mishná (*Sotá* X,15): "Com as pegadas [literalmente, calcanhares] do messias [como um dos sinais que anunciam seu advento], a insolência há de aumentar". Nas almas derivadas dos calcanhares místicos do "Adão de Belial", a insolência e a forma do *din* hão de se confirmar. Estas almas somente entrarão no mundo perto do advento da redenção, e seu *tiqun*, extremamente difícil de ser realizado, só poderá ser cumprido com os sofrimentos e dores das provas messiânicas. Natan adotou o esquema luriânico, como deixa evidente a sua profecia sobre os acontecimentos esperados a partir de 1667. Do mesmo modo, ele declara no *Tratado sobre os Dragões* que, no período de 1665-1671, "as almas originárias da pele do calcanhar começarão a descer [...] pois são as piores almas". Na realidade, algumas destas almas já haviam começado a entrar neste mundo após 1575, "e estas almas atingiram a mais maravilhosa sabedoria, pois são da geração do messias, isto é, da mesma raiz que a sua [!]. Assim como os méritos de Moisés beneficiaram os seus contemporâneos e todos os seus descendentes, assim ocorrerá com as almas da geração messiânica"[279].

279. *Be Iqvot Mashiah*, pp. 45-46. A observação sobre o ano 1575 é retirada do *Emeq ha-Melekh* de Bacharach, fol. 33a; ver também supra, pp. 67-68.

A alma do messias, segundo parece, é inferior e não originária e, essencialmente, de uma natureza santa e elevada. Ela deve lutar duramente para conseguir seu *tiqun*, só alcançando uma santidade incomparável por esforço heróico. Neste sentido, o mito sabataísta difere enormemente dos mitos gnósticos clássicos, para os quais a alma decaída é de origem exaltada e de natureza principesca. A contradição na concepção de Natan é evidente. De um lado, a alma do messias, assim como de seus contemporâneos vindos ao mundo com o advento da era messiânica, jamais fizeram parte do corpo místico do Adão Primordial. De outro lado, a própria designação "almas do advento messiânico" é explicado pela etimologia cabalística com o significado de "almas do calcanhar [de Adão]" e, de fato, o próprio Natan sugere em seus escritos que é este o lugar de onde vieram as almas contemporâneas. Também nos é dito que a alma do messias não desceu para as *qelipot* em virtude da queda original; ela estava ali mergulhada desde o início. O messias é o verdadeiro ADaM (isto é, Adão, David, Messias), embora sua alma jamais tivesse feito parte efetiva do Primeiro Homem e, conseqüentemente, não esteve implicada na queda. Ao mesmo tempo, sua missão consiste precisamente na redenção das "almas do calcanhar" com quem, diz-se, compartilha raiz e natureza.

A doutrina da ordem inferior da alma do messias não é, certamente, luriânica. Pelo contrário, Luria afirmou que o messias receberia a mais exaltada espécie de alma (*neshamá* de *neshamá*) do superno esplendor do Adão Primordial, sendo o único homem a possuir jamais uma alma do nível de *iehidá* da *sefirá Keter*[280]. As idéias de Luria e Natan sobre este ponto não são irreconciliáveis, pois é possível argumentar que a supereminência da alma do messias não é um pressuposto essencial, mas o resultado da evolução messiânica. Nada no sistema de Natan preludia tal desenvolvimento da alma do messias do nível mais baixo até a luz mais perfeita e mais exaltada. Pelo contrário, esta concepção harmoniza-se bem com a ênfase no esforço e na luta incessante que constituem o destino do messias.

Teria Natan ido mais além e ensinado que a alma do messias não era apenas de um nível inferior, mas, na realidade, partícipe da *qelipá*? A descrição recorrente da alma do messias como "mergulhada" na *qelipá* parece sugerir o contrário. A bem dizer, uma idéia tão fascinante e paradoxal seria tudo menos incompatível com o que conhecemos do pensamento de Natan: antes de "restaurar" e aperfeiçoar o *tehiru* e o cosmos como um todo, o messias operaria a sua própria redenção, transformando a essência, provavelmente da *qelipá*, na substância da santidade. Sua alma origina-se, de fato, na *qelipá*, mas purificara-se e refinara-se até o mal absoluto tornar-se bem absoluto. Seria isto, talvez, a fonte tanto de seu poder de redenção como de sua autoridade messiânica? De fato, esta interpretação foi proposta por Ch. Wirszubski, ao sustentar[281] que, na visão de Natan, a alma do messias "foi gerada a partir do mesmo *tehiru* que também produzia a serpente". Natan, porém, nunca empregou semelhantes termos. Ele afirma que a alma do messias foi criada e posteriormente foi colocada no *tehiru*. Não há sugestão explícita que ela também era da mesma substância. "Saiba que a alma do rei messias existe no nível mais baixo do *golem* [isto é, o *tehiru*]. Pois, assim como a serpente primordial veio à existência no *tehiru*, do mesmo modo a alma do rei messiânico foi criado e passou a existir pela vontade do *En-Sof*. Ela existia antes da criação do mundo e habita o grande abismo." Em outro lugar, é dito que ela permaneceu *acima* do abismo e não *dentro* dela[282]. A alma do messias jamais foi afetada pela entrada da "linha direta" no *tehiru*. O significado exato da afirmação de que a alma do messias "passou a existir pela vontade do *En-Sof*" é discutível. Pode significar que sua alma veio a existir dentro do *En-Sof*, tendo sido depois colocada no *tehiru* – novamente o messias por cima da serpente. Mas, neste caso, dificilmente poderia ser descrita como de ordem inferior, pois todas as manifestações da vontade do *En-Sof* são de sua "luz pensa-ativa". Além do mais, uma análise da terminologia empregada por Natan não tende a confirmar esta interpretação. A expressão "vontade do *En-Sof*" aparece freqüentemente em seus escritos em relação a ações ocorridas no *tehiru* pela vontade do *En-Sof*. É possível que Natan tivesse pensado, como sugere Wirszubski, que o messias e a serpente, embora enlaçados em combate mortal, fossem da mesma substância, mas então ele também deveria explicar como o messias conseguiu livrar-se de sua essência e superar a inferioridade de sua raiz. Não houve nenhuma explicação assim, ao passo que muita coisa é aventada em

280. Ver, por exemplo, *Sefer ha-Gilgulim*, cap. 19, e *Liqutei Torá* de Vital sobre o Gênesis 5,22.

281. Em sua excelente análise da "Teologia Sabataísta de Natan de Gaza", *Kenesset*, vol. VIII, 1944, pp. 210-46, um estudo pioneiro do pensamento cabalístico de Natan, em especial após a apostasia de Sabatai.

282. O *Tratado sobre o Mistério do Rei Messiânico* traz "no abismo", mas outros textos (ver *Be Iqvot Mashiah*, p. 105) trazem "acima do abismo".

apoio ao ponto de vista de que a raiz da alma do messias estava na esfera da santidade das "configurações supernas". Sua alma está "imersa", na *qelipá*, mas não provêm *dela*. Em última análise, a resposta ao nosso problema prende-se ao sentido da palavra "inferior". Uma passagem do *Tratado sobre os Dragões* parece apoiar a tese de Wirszubski de que a "raiz inferior" designa uma raiz de substância idêntica à *qelipá*. Interpretando Jó 1,8, Natan declara ter Jó sido apresentado como um homem que " 'se afastou do mal' porque ele simboliza o rei messias que fez [a *qelipá*] afastar-se do mal, elevando-a a um grau mais alto 'como um homem íntegro e reto, temente a Deus, e que se desvia do mal', pois *sua própria raiz é o mal absoluto*[283], que é sua *qelipá*, isto é, Jesus a quem ele no fim redimirá". Com uma ligeira emenda, o texto hebraico da passagem em itálico pode ser lido: "pois sua própria raiz está mergulhada *no* mal absoluto", isto é, sob a dominação do mal, mas não lhe é essencial. A menção à "raiz inferior" significaria apenas que a alma do messias não seria de ordem superior, originando-se nos calcanhares do corpo místico do Adão Primordial[284], isto é, na parte mais baixa da esfera da santidade.

Natan define a dignidade da alma do messias do seguinte modo: "A raiz do rei messiânico [da Casa de David] encontra-se na [*sefirá*] *Yessod* de [configuração chamada] 'Pai', enquanto o messias da Casa de Efraim está na [*sefirá*] *Yessod* de [a configuração chamada] 'Mãe' "[285]. Esta definição é tomada dos escritos luriânicos, onde se diz que a alma de Moisés era uma centelha da *sefirá Yessod* da configuração do "Pai"[286], tal qual se manifesta no mundo de *beriá*. Para Natan, todavia, o que quer que se diga de Moisés pode ser aplicado a Sabatai Tzvi, pois as letras hebraicas que compõem o nome "Moisés" podem ser lidas "Tzvi" por inversão do alfabeto. Segundo Haim Vital, a *sefirá* "*Yessod* do Pai" era simbolicamente idêntica a Mordecai; daí sua qualidade redentora[287]. Os discípulos de Sabatai e, talvez, o próprio Sabatai consideravam Mordecai como a centelha da alma do Messias[288]. As-

283. *Be Iqvot Mashiah*, p. 43 (que traz, assim como o MS. Halberstamm, *ha-ra ha-gamur*, MS. Museu Britânico 856, *ra ha-gamur*); cf. supra p. 276.

284. *Be Iqvot Mashiah*, p. 50.

285. *Idem*, p. 20.

286. *Ets Hayym, Shaar ha-Kelalim*, caps. 10 e 11 e em outras partes.

287. *Mahberet ha-Qodesh*, fol. 58b, 63a. (Esta obra, atribuída a Vital, é de fato a segunda parte do *Meorot Natan* de Natan Shapira.)

288. Israel Hazan (MS. Kaufmann 255, fol. 99b): "Mordecai era uma centelha do AMIRAH". Esta asserção funda-se, evidentemente, na força redentora de Mordecai no Livro de Ester.

sumindo estes motivos, Natan contradizia tudo o que havia dito sobre a "raiz inferior" do messias. Vital, certamente, jamais pretendeu atribuir dignidade inferior ao messias ao compará-lo com Moisés e Mordecai. Pelo contrário, ele definia o processo místico pelo qual vinha à existência a alma do messias de modo a não deixar nenhuma dúvida de que sua fonte era superior até a da configuração do "Pai"; tratava-se do mais alto dos cinco *partsufim* (configurações) luriânicos, designado como o "Paciente-Duradouro" (isto é, misericordioso), *Arikh Anpin*. A "santa união" deste último com sua consorte nunca é mencionada nos relatos luriânicos da criação, enquanto os *hieroi gamoi* das quatro configurações inferiores ("Pai"; "Mãe", o "Impaciente" e sua consorte, Shekhiná) avultam largamente como os poderes motores que puseram em movimento o processo da criação:

> Pois a *sefirá Yessod* [simbolicamente, o falo] do Sofrente-Duradouro nunca agiu na criação do mundo [pela união com sua consorte, mas exclusivamente por meio da união] [do Sofrente-Duradouro]* consigo mesmo, pois, apenas no final dos tempos, ele se unirá com sua consorte. Mas quando chegar o tempo de o mundo ser renovado por uma simples vontade, então a união do Sofrente-Duraduro com sua consorte ocorrerá e se produzirá o mistério da alma do messias da Casa de David, que está no mistério da *iechidá* [o mais alto grau da alma] e então haverá permanência, construção e domínio[289].

A inferioridade da alma do messias e sua origem nas configurações divinas superiores são incompatíveis. Tentar resolver a contradição parece fútil, pois o próprio Natan nunca chegou a uma explicação consistente sobre o assunto. Não creio que Natan jamais tenha identificado completamente a raiz da alma do messias com a *qelipá*. O teor do *Tratado sobre os Dragões* aponta em sentido oposto. Desde o início dos tempos, a serpente santa reside ao lado da serpente maléfica primordial, lutando contra ela, mas não é consubstancial a ela. Foi a "vontade do *En-Sof*" que plantou na profundeza do Grande Abismo um elemento que, ao final, iria superá-lo e "redimir" a matéria caótica e informe, assegurando por este meio o *tiqun* do cosmos, inclusive os mundos da *qelipá*.

A noção de uma alma messiânica presa à *qelipá* também ocorre na literatura luriânica. Natan combina-a com a idéia do

* A remessa a um sujeito masculino torna-se necessária devido à clareza do texto. (N. do E.)

289. Vital, como citado por David de Hazan, em *Qohelet ben David*, Salonica, 1748, fo. 18d.

"santo ardil", que encontrou nos escritos de Vital e que discutimos no primeiro capítulo. Em certos momentos, as *qelipot* – pelo que resulta ser um erro de cálculo da parte delas – libertam de suas garras alguma alma particularmente santa[290]. Deste modo, segundo Vital, as almas de Abraão e David vieram ao mundo. Bastaria apenas um passo para se chegar, a partir dessa idéia, a uma concepção similar das peripécias da alma do messias, e sua aplicabilidade a Sabatai Tzvi era particularmente fácil. Haim Vital havia falado na terrível luta contra a inclinação (*ietser*) má, em que estavam engajadas estas almas de escol. Tais almas tendiam à melancolia "pois, necessariamente, este gênero de pessoas é sempre triste e ansioso sem razão". A alma do Rei David era deste tipo. Vital antecipava aqui o padrão das teorias psicológicas de Natan acerca da alma do messias. Os altos e baixos da vida emocional de Sabatai têm, pois, um componente metafísico: são as conseqüências do que pode ser chamado de sua "pré-história" biográfica no *tehiru*. Desde o início dos tempos, o redentor residia no grande abismo, com as serpentes que o atormentavam e tentavam incitá-lo a trair sua fé. O "chefe" das serpentes e governante do abismo era o Faraó, "o grande dragão" que dominava a "serpente sagrada" até que esta o vencesse no final dos tempos[291]. A semelhança entre as designações de ambas as "serpentes" – deve-se ao fato de a "*qelipá* ['concha'] derivar seu nome da santidade que lhe serve de concha". Ao proferir esta explicação, Natan parece sugerir uma nítida distinção entre a santidade da raiz do messias e a *qelipá* que lhe serve de "casca" ou "invólucro". Enquanto a alma do messias fosse mantida em servidão pelo Faraó, ela seria chamada de Jó. (Segundo a lenda rabínica, Jó era, originariamente, um dos servos do Faraó.) Mas, ao sair vitorioso de sua luta, o messias deixará a "prisão das *qelipot*", subjugando-as, e Jó, o homem das aflições e dos sofrimentos, tornar-se-á o Faraó que rasgará (*pará*, em hebraico, verbo que também serve de termo técnico para designar a descoberta do *glans penis*, na circuncisão) o "prepúcio" da *qelipá*. O próprio messias será, então, o "grande dragão", "a serpente espinhosa" e a "serpente tortuosa" (cf. Is 27,1).

290. Vital, *Shaar ha-Gilgulim*, fol. 28; ver supra pp. 62-63.

291. O termo "serpente sagrada" figura no *Tiqunei Zohar* (ed. Jerusalém, 1948, fol. 43a). A *gematria* messias = serpente (de mesmo valor numérico, 358) e a idéia da destruição da serpente maléfica pelo messias-serpente aparecem no século XIII em R. Isaac Kohen de Soria, na Espanha, num texto publicado por G. Scholem, *Madaei ha-Yahadut*, II, 1926, p. 273.

Natan elabora a figura alegórica de Jó como símbolo do messias. Bastante comum na literatura cristã, esta alegoria foi introduzida por Salomão Molkho, o antigo marrano, na homilética judaica. Na época em que Natan passou a desenvolvê-la à sua maneira, ela já era empregada havia um século[292].

Os sofrimentos relatados sobre Jó referem-se, na realidade, a ele [Sabatai], que sofreu os mais atrozes tormentos nas mãos das diversas *qelipot* [...] em grandes tentações. Assim, extraiu toda a santidade delas, podendo restaurar as próprias *qelipot*. Pois as *qelipot* são chamadas de *golem*, isto é, uma massa informe. Por isto, diz-se [Gên 1,2], "a terra, porém, era sem forma (*tohu*) e vazia" – pois há construção [isto é, estrutura, *kosmos*] e a massa (informe) que são as *qelipot* e que serão aperfeiçoadas por ele [o messias]. Isto é semelhante ao mistério do *tehiru* [...]. As Escrituras dizem a seu respeito "e o espírito de Deus pairava por sobre as águas" e os rabis explicaram "este é o espírito do messias". O valor numérico de "Deus pairava" é igual ao de seu nome [Sabatai Tzvi], pois sua alma estava nas profundezas do grande abismo. Trevas, nuvens e uma escuridão espessa rodeavam-no e quando saiu, como se fosse do ventre, uma escuridão profunda o enfaixava [...] E se perguntardes por que o abismo existe neste mundo, a razão é que cada vez que Deus opera um grande milagre, extrai [os preciosos] elementos do mistério do *tehiru*. As maravilhosas criações de Deus são produzidas a partir desta massa informe [...]. O messias também extraiu dela [muitas centelhas de santidade] e ele iria [ao final] filtrar o *tehiru* de modo a fazer cumprir as Escrituras [Isaías 27,1]: "O Senhor castigará com sua dura espada, grande e forte, o dragão, serpente veloz" e sua companheira "a serpente sinuosa"... A explicação da matéria é a seguinte: "a alma supracitada [do messias], que estava mergulhada entre as *qelipot*, irradiou centelhas em cada geração. Se eles [da geração] fossem merecedores e a centelha em questão se empenhasse no serviço a Deus, ela poderia tornar-se o messias e extrair das *qelipot* toda a raiz de sua [santa] alma. AMIRAH também provinha originariamente das *qelipot* na qualidade de uma centelha desta raiz, mas, por seus esforços, ele extraiu toda a raiz. Portanto, após ter extraído toda a raiz [tornando-se messias], Deus o induziu a grandes tentações. Muitas vezes, após haver escalado as alturas celestiais, ele caiu nas profundezas do grande abismo e, ali, as serpentes tentaram-no, dizendo-lhe, com provas convincentes e de uma maneira que a razão prática não pode resistir: "Onde está Teu Deus?" No entanto, ele perseverou em sua fé. Além disso, ele sofreu grandes e amargas aflições em todos os seus membros. Durante os períodos de tais tentação, ele é chamado "Jó" e "servidor do Faraó", pois "Faraó" é o verdadeiro nome do messias, que deriva da palavra *phara* [...] no mistério da completa descoberta do prepúcio da *qelipá* pelo messias. Quando cumprir isto, não será mais chamado Jó porém Faraó. Vêde o poder desta grande serpente

292. Salomão Molkho (*Sefer ha-Mefoar*) introduziu inúmeras alegorias cristãs na homilética judaica. Ele também menciona (1884, p. 33) a alegoria Messias-Jó, embora, de modo geral, interprete Jó como símbolo do sofrimento do povo judeu. Tishby (*Kiriat Sefer*, XXI, 1944-1945, p. 16) sugere que a imaginação de Natan pode ter sido influenciada pelas homílias do discípulo de Vital, Haim Kohen de Alepo (*Torá Hakham*, Veneza, 1654), mas o último inspirou-se também em Salomão Molkho, cujos escritos gozavam de larga circulação.

[que ela exerce] pois é a *qelipá* da santa serpente. É por isto que a Escritura afirma [Êxodo 4,3], "e Moisés fugia dela"[293].

É claro que este texto foi escrito para explicar a personalidade real de Sabatai, assim como seus humores lábeis e sua conduta. Em capítulo anterior, citamos outro extrato do mesmo texto (ver supra, pp. 127-128), descrevendo os períodos de iluminação de Sabatai, de paz e alegria, de um lado, e a perseguição que lhe moviam as *qelipot* nos dias de treva e angústia, de outro. Mesmo depois de ter-se desvencilhado do domínio das *qelipot*, esta alma, a maior e mais santa, ainda estava, às vezes, a elas sujeita, era por elas perseguida e suscetível de recair em seu poder. Este terrível e incessante combate eleva o messias, até, acima de Abraão. A alma de Abraão, após livrar-se da *qelipá*, permaneceu livre. O messias, entretanto, deveria continuar a luta até a revelação de seu reino e o início de seu ministério público, como explica a carta de Natan.

Na doutrina de Natan sobre a alma do messias, os motivos cabalísticos e metafísicos mesclam-se com elementos psicológicos e biológicos. A pré-história da alma do messias no *tehiru* fornece a chave para o entendimento da misteriosa e desconcertante personalidade de Sabatai Tzvi. Seu estranho comportamento, longe de diminuir a dignidade messiânica, de fato, confirmava-a. Não seria uma alma comum, muito menos a de um asceta piedoso, que buscaria expressar-se por meio destas "estranhas ações"; claramente, tratava-se de "atos ocultos de *tiqun*". O messias continuava o combate contra a *qelipá*, e somente ele, que havia lutado para se libertar das profundezas do abismo, sabia por que meios paradoxais este reino das trevas, impermeável ao poder da Torá, poderia ser vencido. Natan iria expor tudo isto de maneira mais completa em escrito subseqüente.

O imaginário de Natan é largamente tomado ao Zohar e aos escritos luriânicos. O modo, porém, de combinação destas imagens, a estrutura do novo sistema e a ênfase na missão da "serpente sagrada" formam um padrão que pode muito bem ser definido como um autêntico mito gnóstico. O cabalismo luriânico também possuía traços marcadamente gnósticos[294], mas a poderosa visão messiânica – e tipicamente judaica – seguia linhas tradicionais: a guerra entre a santidade e a *qelipá* ocorria na vida de

293. *Be Iqvot Mashiah*, pp. 17-21.

294. Ver G. Scholem, *Grandes Correntes da Mística Judaica*, pp. 262-282 e Tishby, "As Doutrinas Gnósticas no Misticismo Judaico do Século XVI", *JJS*, VI, 1955, pp. 146-52.

cada indivíduo judeu. Natan, por outro lado, introduzia novo elemento dualista e nova concepção do redentor. As duas inovações são interdependentes, pois a existência do Grande Abismo, isto é, o *golem* informe, resistente e impermeável aos esforços religiosos de *tiqun* empreendidos por Israel, requer a existência de um redentor dotado de um caráter especial e incumbido de uma missão bem particular. Imagens que já se haviam alguma vez cristalizado num mito judaico herético – de um mito assim, na minha opinião, iniciou-se originalmente o gnosticismo – surgiam agora novamente no espírito deste jovem douto da academia de R. Jacob Hagiz. Este novo mito gnóstico compôs-se de elementos que, tomados isoladamente e por si sós, cabiam perfeitamente na tradição cabalística. Este fato apenas põe em relevo a dinâmica psicológica peculiar do novo sistema e sua notável força explosiva. Uma leve, quase imperceptível mudança de ênfase seria suficiente para transformar esta doutrina cabalística em heresia. Isto foi precisamente o que ocorreu após a apostasia de Sabatai. No entanto, seria um erro acreditar que as feições características da teologia sabataísta somente se desenvolveram após a apostasia e sob sua influência. A doutrina original de Natan conduziu, em linha reta e contínua, da interpretação mística da personalidade desequilibrada e paradoxal de Sabatai à doutrina ainda mais paradoxal de uma missão misteriosamente trágica de um messias apóstata.

O símbolo central da seita gnóstica do primeiro e segundo século, conhecido sob o nome de Ofitas ou Naassenos, reaparecia subitamente no quadro da mística judaica, mas, desta vez, não precisamos buscar influências persas ou egípcias. Sua fonte era a Cabala luriânica, pura e imaculada. Não há indícios de influência estrangeira na estrutura do sistema mitológico de Natan, a não ser a ênfase posta sobre a "fé" como valor absoluto, que pode muito bem dever-se a doutrinas cristãs, possivelmente absorvidas pelo próprio Sabatai. A apostasia não produzia maiores modificações no sistema de Natan; apenas tornou explícitos alguns dos temas implícitos em seus escritos anteriores com suas doutrinas paradoxais e quase heréticas sobre o redentor, a personalidade deste, seu relacionamento com os mistérios da criação e do divino pleroma. Os conceitos e símbolos de Natan, produto de visão profética e elaboração intelectual, revelaram-se instrumentos ideais para tratar do escândalo de um messias apóstata. O significado místico do acontecimento poderia ser facilmente explicado em termos dos ensinamentos originais de Natan. Não há nada intrinsecamente herético na noção de que o messias cristão era a "casca", a *qelipá* do verdadeiro messias, e na afirmação de que

este "messias da *qelipá*" seria por fim redimido pelo verdadeiro messias de Israel. De fato, em nenhum lugar dos escritos de Natan manifesta-se o mais tênue traço de simpatia para com o cristianismo, em geral, ou para com a pessoa de Jesus, em particular. O interesse teológico por Jesus devia-se provavelmente ao próprio Sabatai que era dado a meditações sobre figuras messiânicas anteriores. De outro lado, parece que as alusões cuidadosamente precavidas de Natan às "ações estranhas" do messias e às transgressões da Lei como *tiqun* do grande Abismo já resvalavam para a heresia.

É certo que Natan desenvolveu ainda outras idéias originais, ou ao menos desenvolveu sistematicamente as vagas alusões que talvez tenha ouvido da boca de Sabatai Tzvi. Entre estas, figura a teoria sobre a sucessão das configurações supernas (*partsufim*) no governo dos mundos inferiores. Tal teoria apresenta afinidades óbvias com a doutrina dos ciclos do mundo, tal qual exposta numa obra do século XIII, o *Sefer ha-Temuná*[295]. Natan conhecia esta doutrina, amplamente discutida na literatura cabalística, e a tomou como ponto de partida para suas próprias especulações, embora acreditasse que o autor do *Temuná* não a tivesse compreendido bem. Segundo a doutrina na forma original, rejeitada vigorosamente por Moisés Cordovero e Isaac Luria, cada *sefirá* governa um ciclo do mundo (*shemitá*) na sucessão de eras do mundo criado, ou *aions*. Na versão de Natan, nosso mundo é governado sucessivamente pelos *partsufim* da Cabala luriânica. A presente dispensação é a do *Zeir Anpin*, também conhecido como "o Santo Bendito Seja", e governa nosso mundo pelos primeiros seis mil anos – cada milênio corresponde a um dia dos dias de Deus – ou, pelo menos, até o início do sexto milênio, no qual atualmente vivemos. Mas quando *Zeir Anpin*, isto é, a dispensação dos seis dias da semana cósmicos, for elevada até o mistério do Shabat, o governo passará, então, às configurações superiores chamadas de "Pai" e "Mãe" e, "a propósito desta elevação [dos mundos], AMIRAH costumava cantar um cântico sagrado em língua vernácula"[296]. Natan não nomeia a canção, mas podemos supor com segurança tratar-se da canção favorita de Sabatai, uma romança de amor espanhola, um romance intitulado *Meliselda, a Filha do Imperador*, à qual Sabatai costumava dar toda sorte de interpretações místicas. Conseqüentemente, ela ganhou grande

295. Ver Scholem, *As Grandes Correntes da Mística Judaica*, pp. 180-181, e *Les Origines de la Kabbale*, 1965, pp. 480-504; cf. *Ursprung und Anfänge der Kabbala*, 1962, pp. 407-19.

296. *Be Iqvot Mashiah*, p. 15.

santidade aos olhos dos sabataístas, que a cantavam em seus encontros, como prova sua inclusão no hinário dos Dönmeh de Salônica[297]. No entanto, se o futuro nome do "Santo Bendito Seja" for "Shabat", quando o governo do mundo passar da configuração *Zeir Anpin* (isto é, "dias da semana") para as configurações "Pai" e "Mãe", então, o messias também – assim conclui Natan – "será exaltado em um alto nível, em seu corpo como em sua alma. Seu corpo será puro e brilhante como a pedra de safira [...][298] e ele ascenderá ao mundo mais elevado, acima do qual não há mais alto. E acerca desta ocultação, diz a Escritura: 'E Jó morreu com a idade de cento e quarenta anos', empregando a expressão 'morte' como 'ocultação' ".

Natan introduz aqui um motivo que desempenhará posteriormente um papel importante na teologia sabataísta – a noção de que, no mundo vindouro, isto é, após a ressurreição, os corpos purificados e glorificados ascenderiam a esferas cada vez mais altas. A doutrina foi claramente enunciada por Nahmânides, uma das grandes figuras da primeira Cabala espanhola, no tratado *Da Retribuição* (*Shaar ha-Gemul*)[299]. Mas a versão de Natan traz uma conotação especial, e sua formulação da idéia da ascensão do messias a um mundo superno "acima do qual não há mais alto" evoca claramente a doutrina cristã da transfiguração do messias, quando ele aparece aos discípulos no Monte Tabor e de sua ascensão aos céus para sentar-se ao lado direito do Pai. Natan sustentou, em um dos escritos posteriores[300], que a doutrina da ocultação foi revelada pelo próprio Sabatai e seu testemunho confirma a impressão proporcionada anteriormente por nossa análise de outras noções sabataístas de que foi de fato o próprio Sabatai que transmitiu a Natan influências cristãs. Em si, a doutrina da ocultação também poderia denotar influência do Islã xiita. Na teologia dos grupos xiitas mais radicais, aceitava-se amplamente a doutrina da ocultação do imã. Mas, no contexto histórico da biografia de Sabatai, antes da apostasia, semelhante influência seria altamente improvável. O messias – segundo o ensinamento de Sabatai e Natan – não morreria, mas seria transportado a mundos superiores. A idéia estaria de acordo com o que sabemos das iluminações de Sabatai e as concomitantes experiências psicológi-

297. M. Attias, *Romancero Sefaradi*, Jerusalém, 1956, p. 84; ver também cap. 4.

298. Natan cita aqui Êxodo 24,10, que ele interpreta como uma alusão cabalística (por *gematria*) a Sabatai.

299. Ver Scholem, *Les Origines de la Kabbale*, pp. 325, 408.

300. Ver *Be Iqvot Mashiah, p. 124, e Zion*, VI, 1941, p. 183.

cas de exaltação e ascensão até as luzes celestiais. Não é impossível que conversas com cristãos tenham sugerido a Sabatai esta idéia congenial da transfiguração do messias.

Nada em tudo isso implica uma clara encarnação da divindade no messias, embora existam sementes do que poderia, ao cabo, produzir semelhante noção. Entrementes, porém, Natan evitou desenvolver a ascensão de Sabatai até as luzes celestiais em termos de deificação ou apoteose, embora seja difícil enxergar outra coisa nesta interpretação. Desde o ponto mais baixo das *qelipot*, o messias seria exaltado, graças aos processos de purificação e *tiqun*, até os níveis mais elevados de *atsilut*. Não podemos deixar de pensar na doutrina de Joseph b. Shalom ha-Ashkenazi, de Barcelona[301], que ensinava serem todas as coisas, desde a *sefirá Keter* até a última pedra sobre a terra, sujeitas a um processo contínuo de mudança e transformação (*din benei halof*)[302]; o que apareceu alguma vez como inanimado pode, no devido momento, assumir a forma animada ou angelical, ou até a forma luminosa das *sefirot*. No entanto, a similaridade é mais aparente do que real. O cabalista espanhol enunciou uma lei geral e cósmica de transformação, enquanto Natan praticamente refutava esta doutrina limitando o processo apenas ao messias. De resto, as observações de Natan sobre a transfiguração do messias parecem anunciar certas alusões que começarão a surgir nos escritos de 1666. O messias, nos é dito, será chamado pelos nomes da Divindade – aqui, podemos evocar a equação inicial entre o nome divino Shadai com o nome Sabatai Tzvi. Estas são, seguramente, as primeiras movimentações de doutrinas posteriores mais radicais.

Em seus escritos cabalísticos iniciais, Natan também tentou interpretar o "Mistério da Divindade" de Sabatai. O Mistério significa ser a Divindade a quem nos dirigimos na prece ("O Deus de sua Fé") a *sefirá Tiferet*. Esta interpretação permite-nos compreender a ascensão de Sabatai a um "nível mais elevado" como expressão de sua relação muito especial com as luzes supernas, mas não ainda como se o apresentasse qual encarnação de tais luzes divinas. Natan não expôs estas idéias no *Tratado sobre os Dragões*, mas numa explanação anterior sobre "A Fé de Nosso Senhor", pequeno panfleto acerca do "Navio de Jonas"[303]. Os *Tiqunei Zohar* interpretam o navio de Jonas como uma alegoria do corpo (o navio) e da alma (Jonas). Os principais membros do

301. Autor de um comentário, atribuído erroneamente a Abraão b. David, sobre o livro *Yetsirá*. Ele escreveu no início do século XIV.

302. Expressão retirada de Provérbios 31,8.

303. *Be Iqvot Mashiah*, p. 39.

corpo são os pilotos do navio, simbolizando a vestimenta corpórea da alma. Nos *Tiqunei Zohar*, a alegoria não se reveste de qualquer explicação messiânica. O grande vento que varreu o mar sobre o qual viajava Jonas é assim interpretado: "Quando os membros do corpo são movidos por este vento [isto é, espírito], de acordo com os mandamentos da Torá, então o navio também será movido na direção desejada pelo homem", isto é, seus desejos terrestres também serão cumpridos. Natan converte a passagem do Zohar em uma proclamação messiânica, conclamando todos os crentes a se entregarem inteiramente ao labor messiânico, "de modo que nossos irmãos possam sair do exílio". Enviou-se o texto deste manifesto a diferentes países com a instrução de ele ser "recitado cada manhã e noite"[304]. Em seu comentário cabalístico à passagem, o profeta explica por que a "Causa de Todas as Causas" não era idêntica ao Deus da religião revelada e por que o nome divino EHEYE ("Eu sou"), relacionado à "Causa de Todas as Causas", pode ser pronunciado enquanto o tetragrama – YHWH – relacionado à *sefirá Tiferet*, isto é, o "Deus de sua Fé" – não pode:

> Eu vos contarei uma parábola. Isto é comparável a um grande rei que nomeou um vice-rei abaixo dele. Todas as ordens do rei são executadas por seu intermédio e quem quiser fazer um pedido terá de fazê-lo por seu intermédio [o vice-rei] e ele o levará até o rei. Assim, é certo que quem quer que peça algo a outra pessoa, mesmo sendo alguém maior do que o "vice-regente", ofende o rei. A aplicação [da parábola] é esta: O Tetragrama, que é o mais apurado de todos os nomes [divinos] e que não deve ser pronunciado, designa, em geral, a [*sefirá*] *Tiferet*, enquanto o nome EHEYEH, que designa [a *sefirá* mais alta], *Keter*, pode, por estranho que pareça, ser pronunciada. A explicação é a seguinte: saiba que [o mundo] superno da Emanação [isto é, as *sefirot* da Divindade] é como um grande mar. A água na margem é igual à do meio do mar e todas formam uma unidade. Assim também ocorre com a Sua Emanação. Pois, embora falemos de Suas *sefirot* [distintas Dele], elas são parte Dele e nós recebemos o influxo desta luz [divina], que é a mais próxima de nós e que é a [décima *sefirá*] *Malkhut*, o Pórtico do Rei. Quando estimulamos e unimos as luzes supernas a fim de juntá-las, elas são como ondas do mar batendo uma contra a outra até atingir a fonte superna. Se não houver vento soprando sobre o mar, as ondas diminuem e o mar acalma-se. Assim, tudo depende do vento. Sucede o mesmo com a Emanação divina. *Tiferet* é o vento e se nós não pedirmos ao vento para agitar as ondas do mar – que são as *sefirot* – e para fazer [o influxo divino] descer, como podemos esperar por nossa carne e alimentação? Portanto, devemos rogar para que o vento agite as ondas, cada *sefirá* batendo na outra, até [o movimento atingir] o *En-Sof*, e então o influxo descerá sobre nós por meio de *Malkhut*. Portanto, [o vento] é chamado de YHWH, pois tal é o nome que a Causa de Todas as Causas deu ao

304. *Idem*, pp. 67-68. Existem vários manuscritos dessa proclamação.

to que está em *Tiferet*, de modo que devemos pedir tudo a ele e ele [o vento] haverá de pedi-lo a alguém no alto. Pedir algo de alguma outra *sefirá* seria contra a vontade da Causa de Todas as Causas e uma ofensa ao rei. *Nosso Senhor, o rei* [Sabatai Tzvi] *trabalhou muito em prol desta fé* até conseguir que o rei que é *Tiferet* sentasse em seu trono[305]. Por isso, o profeta Habacuque profetizou a seu respeito: "O profeta viverá por sua fé" cujas iniciais [em hebraico] formam a palavra "tzvi". Após ele [isto é, o messias] haver entronizado o rei, ele foi muito exaltado até o ponto de ser o único autorizado a dirigir-se ao Santo Ancestral[306]. É por isso que se diz a seu respeito [Prov 28,20]: "O homem fiel [será cumulado de bênçãos]". Pois a princípio, ele possuía a fé de *Tiferet*; mas o mistério da fé [raiz hebraica, *emn*] está "sugando" [a bênção divina] como indica a palavra "ama" [também *emn* em hebraico]; e, por isso, [inicialmente], *Tiferet* era para ele um pai protetor e criador. Mas ele foi, em seguida, elevado e o Santo Ancestral tornou-se seu pai protetor. É por isso que o "homem de fé" – *ish emunot*, cujo valor numérico é 814, equivalente ao nome de Sabatai Tzvi – ora a ele [ao Santo Ancestral]. Esta é a intenção mística da "Fé de Nosso Senhor", [credo] que se deve recitar duas vezes ao dia, de manhã e de noite[307].

Até então a interpretação de Natan do "Mistério da Divindade" era bastante simples. Carecia, ainda, das complicações posteriores, bem como os detalhes adicionais os pormenores sobre a ascensão do messias e sua absorção no mistério do Santo Ancestral. Nela, Sabatai somente recebeu permissão para orar ao Santo Ancestral e para nenhuma outra *sefirá* isto é, de nível inferior, nem mesmo para a *sefirá Tiferet*, embora esta fosse o "Deus de sua Fé". Evidentemente, o que se afirma do Santo Ancestral corresponde às assertivas sobre a Causa de Todas as Causas que figuravam em textos já analisados. Mesmo antes da exaltação, o messias estava em comunhão com a luz do Santo Ancestral e "sugara" de sua fonte. A doutrina de Natan dos *partsufim* torna-se, agora, inteligível: a luz do Santo Ancestral se manifestará na configuração *Zeir Anpin* – que não é outro senão o "Deus de Israel" – por meio do messias; e, pelo influxo desta luz, todas as almas da geração do messias cumprirão o seu próprio *tiqun*. Mas se o messias tira, isto é, "suga" a substância luminosa do Santo Ancestral, sua "ama", não é de se surpreender que ele iria, ao final, elevar-se até estas luzes supernas e nelas desaparecer.

305. O *Tratado sobre os Dragões* inicia-se com as palavras: "E, agora, eu vos anuncio que Nosso Senhor e Rei Sabatai Tzvi fez com que o Rei sentasse no seu trono" (*idem*, p. 14).

306. *Atiqa Kadisha*, isto é, o Rei Supremo, simbolizado pela *sefirá Keter* e pelo nome *Eheyeh*.

307. Isto se refere ao "Tratado sobre o Barco de Jonas". O texto aqui apresentado é retirado do MS. Schwager e Fraenkel (11, n. 142) atualmente no Seminário Teológico Judaico da América, intitulado "O Mistério da Fé de Nosso Senhor, por R. Natan". O texto de Freimann (p. 93) deixa a maior parte de fora e o que reproduz é inexato e totalmente incompreensível, embora o manuscrito seja perfeitamente claro e legível.

A doutrina da ascensão e transfiguração de Sabatai torna-se o ponto focal de uma escatologia notável. Já morreu com cento e quarenta anos. E, uma vez que "hoje [isto é, no verão de 1666] AMIRAH tem quarenta anos", é evidente que ele continuaria a viver por mais cem anos e que, durante este tempo, seu corpo se espiritualizaria progressivamente, até desaparecer na ocultação final. Então, "haverá um grande pranto no mundo, como nunca houve desde sua fundação e rios de lágrimas correrão de seus olhos, mas, então, tornar-se-á manifesto o mistério da glória do Senhor"[308]. A "beleza do Senhor" [Salmos 90,17] não é outra coisa senão a bênção eterna e a visão beatífica, pelas quais o salmista orou [Salmos 90,16]: "Aos teus servos apareça a tua obra". O pranto causado pela ocultação do redentor abrirá os olhos dos homens que verão as obras ocultas do Senhor e sua glória continuará a se manifestar durante quatrocentos e setenta e quatro anos após a transfiguração do messias, até o final do sexto milênio. Estes anos remanescentes correspondem à véspera do *shabat* cósmico. A seguir, no curso do sétimo milênio, que é o mistério do mundo vindouro, todas as coisas serão elevados ao grau supremo de *shabat*.

Uma vez entregue a especulações teológicas, Natan não podia deixar de chegar a outras conclusões extremas que, em seguida, assumiram enorme importância na história da teologia sabataísta. Natan começou interpretando o *status* especial de Sabatai e explicando suas "estranhas ações" como sendo a maneira messiânica de restaurar as *qelipot* à santidade, mas o panorama de sua visão escatológica logo se expandiu. Desde muito cedo – e, certamente, antes da apostasia de Sabatai – ele vinculara o problema da Lei e dos mandamentos à doutrina da "nova lei" que havia sido revelada ao messias, sobre a qual havia pronunciado, em 1658, a bênção blasfematória "que permite o proibido". Aqui, como em outros casos, as idéias de Natan não foram criadas *ex nihilo*, embora ele as imbuísse de pungência e senso de atualidade, ausentes em especulações místicas anteriores de mesma natureza. Os cabalistas de Safed já haviam assinalado o caráter "espiritual" da Lei, assim como a natureza peculiar das almas do período anterior ao advento do messias. Os dois assuntos, contudo, foram tratados de modo completamente distinto e nunca foram interligados como no *Tratado sobre os Dragões* de Natan.

308. *Be Iqvot Mashiah*, p. 16.

Uma análise mais detida torna-se necessária se quisermos compreender o significado da inovação de Natan e o perigo da combinaçaão das duas doutrinas.

Todos os cabalistas concordavam que a Torá, a expressão suprema de um poder divino oculto, era, essencialmente, imaterial. A Torá é a lei do cosmos e, se esta havia preservado seu caráter espiritual originário, a Torá, também, jamais se teria "materializado", do mesmo modo que o corpo de Adão nunca se tornaria material. O mistério da Torá superna é o mesmo da "Árvore da Vida"; seus mandamentos constituem, essencial e fundamentalmente, luzes espirituais, irradiando-se em várias combinações na pura espiritualidade da Torá. É difícil imaginar cabalistas mais devotados à Lei tradicional do que Moisés Cordovero e sua escola. Eis, no entanto, uma afirmação sua citada pelo discípulo Elias de Vidas: "Cada mandamento é, no mundo superior, uma luz superior unida à Árvore da Vida. Mas como resultado do pecado de Adão e, depois, do Bezerro de Ouro, a Torá e os mandamentos materializaram-se, passando os homens a ter de cumprir mandamentos materiais [isto é, práticos], tais como usar roupas quadrianguladas com franjas, ou *tefilin* feitos de couro etc. – e meu mestre tratou deste assunto em várias ocasiões"[309]. As implicações desta doutrina são óbvias. Na era messiânica, com o cumprimento do *tiqun* e os efeitos do pecado desfeitos, todas as coisas serão restauradas à sua espiritualidade pristina e a aplicação prática e "material" da observância tradicional dos mandamentos cessará automaticamente. Esta conclusão já havia sido sugerida no *Raya Mehemna*, no Zohar, (ver infra, pp. 11-40). Ela foi expressa de novo com clareza, sem o extremo radicalismo espiritualista do *Raya Mehemna*, em *Hessed le-Avraham*, de Abraão Azulay de Hebron, composto quando Sabatai Tzvi era criança. A obra de Azulay baseada principalmente nos escritos de Cordovero, contém a seguinte passagem:

> Este é o [mistério] das inovações da Torá que Deus introduzirá no futuro [escatológico]. Pois, embora a Torá seja imutável, no entanto originalmente [quando revelada no Monte Sinai] ela foi apresentada sob forma material [apenas] por causa do mundo material [onde vivemos desde a queda de Adão]. Mas, no futuro [escatológico], os homens se despirão de seus dos corpos materiais e ascenderão... até o mistério do corpo [espiritual] que Adão possuía antes da queda. Então, eles compreenderão o significado secreto da Torá e o que está oculto será revelado. Após o sexto milênio, atingirão até graus ainda mais elevados [de espiritualidade] e compreenderão o mistério da Torá em sua essência mais recôndita [...] que se tornará então manifesta a quem a procura. Este é o princípio básico: a Torá estava revestida em uma veste material, exatamente como o homem. Assim como o homem se elevará, no futuro, de sua veste material para uma espiritual, a Torá também se erguerá acima de seu traje material, passando a ser percebida em níveis espirituais cada vez mais altos. Esta vestimenta durará até o tempo da ressurreição. Então, eles [os homens] estarão [completamente] puros e compreenderão a Torá em sua veste mais íntima [...]. No ano sabático, contudo, [isto é, o sétimo milênio] eles se elevarão a um grau extraordinariamente elevado, assim como a Torá. Pois assim como os homens se despem de seus corpos, assim a Torá se despirá de seus [aspectos] materiais e seu semblante oculto brilhará e o justo a contemplará [na essência espiritual]. A Torá, no entanto, é única e a mesma do início até o fim, e nunca mudará[310].

O estudo da Torá e a observância dos mandamentos se tornarão, ao fim, uma contemplação puramente espiritual, pois nenhuma realização prática será possível após a Torá ter-se despido de sua vestimenta do revestimento material. Ninguém consideraria esta doutrina escatológica de caráter antinomiano. Ainda assim, o processo de restauração precisava apenas ser acelerado e a realização das possibilidades escatológicas – e, inevitavelmente, antinômicas – da Torá eterna e imutável torna-se perigosamente iminente.

Natan deu este passo no *Tratado sobre os Dragões* onde antigos símbolos e figuras de linguagem assumem subitamente nova vida e novo significado. A *Visão de Abraão* havia apenas afirmado que o messias "restabeleceria a coroa em sua glória pristina, mas os contemporâneos se levantariam contra ele e blasfemariam". As duas partes da sentença não parecem possuir conexão interna e a figura de linguagem talmúdica acerca da "restauração da coroa em sua glória inicial" parece não ir além de um significado superficial. Mas, quando encarada à luz do *Tratado sobre os Dragões* e de outros escritos posteriores de Natan, ainda mais extremos, esta frase aparentemente inofensiva assume um carater bastante diverso. Pois, quando Natan declara explicitamente que o messias "restaurou a coroa em sua glória inicial no mistério da Árvore da Vida"[311], é óbvio que estamos tratando de algo mais do que uma simples figura de linguagem. Mesmo sem atribuírmos ao símbolo da Árvore da Vida o significado pleno exposto em outros escritos de Natan, a citação da *Reshit Hokhmá* de Vidas não deixa nenhuma dúvida de que a restauração da Torá ao mistério da Árvore da Vida só pode significar sua restauração ao seu estado ori-

309. *Reshit Hokhmá* (ed. Munkacs), fol. 17a. Cordovero expôs essas idéias em seu *Shiur Qomá*. A obra clássica de De Vidas foi publicada, primeiramente, em Veneza, em 1579.

310. *Hessed le-Abraham* (*Ein ha-Qore*, XI).

311. *Be Iqvot Mashiah*, p. 50.

ginal de pura espiritualidade. A "glória pristina" é, tão-somente, o mistério da Árvore da Vida à qual a Torá estivera unida antes de sua materialização, quando – segundo o Zohar – ela ainda existia em unidade espiritual total sem os opostos de permissão e proibição, puro e impuro. Tais opostos derivam da Árvore do Conhecimento do Bem e do Mal. A nova Torá revelada a Sabatai Tzvi é, assim, a Torá originária, superna, da Árvore da Vida. E, uma vez que sua revelação implica a abolição das normas do permitido e proibido, do puro e impuro, não é surpreendente que leve "os seus contemporâneos... a levantar-se contra ele e blasfemá-lo".

A partir desta doutrina da Torá messiânica, Natan extraiu uma conclusão bastante peculiar no tocante aos contemporâneos do messias, cujas almas, lembramos, supostamente provêm da mesma "raiz" que a alma do messias. Na realidade, o ponto de vista de Natan é algo enigmático. Não haveria nenhuma dificuldade na tese de que as almas elevadas, provenientes do mundo de *atsilut*, intocadas pelo pecado original, compreenderiam a Torá em seu aspecto mais espiritual, isto é, de caráter de *atsilut*. Não há nada paradoxal na afirmação de Natan, em um de seus escritos posteriores[312], de que, quando os filhos de Israel receberam a Lei no Monte Sinai, encontravam-se unidos à Árvore da Vida. Naquele momento, "obtiveram uma alma do mundo de *atsilut* e daí ser a sua Torá isenta de obrigações, proibições e permissões". Somente em seguida, como resultado do pecado do Bezerro de Ouro, a Torá se materializou novamente na forma de mandamentos práticos. Vimos, entretanto, que não é esta espécie de alma *atsilut* superior, que é discutido no *Tratado sobre os Dragões*. Pelo contrário, Natan deixa claro que estava falando de almas inferiores, provenientes dos "calcanhares" do Primeiro Homem. É verdade que, diferentemente de Vital, não insiste na impenitente impudência e dureza destas almas e na quase impossibilidade de aperfeiçoá-las; no entanto, ele é bastante enfático sobre o grande trabalho requerido ao messias para a purificá-las e redimi-las. Aqui se coloca agora o paradoxo intrigante: Natan aplica a estas almas inferiores as afirmações dos cabalistas anteriores a respeito das almas superiores que entrariam neste mundo, após a ressurreição geral, vindas da esfera de *atsilut*. Assim procedendo, Natan solapa a continuada relevância dos mandamentos práticos. Se ainda há lugar para a observância prática, ao raiar da era messiânica, isto se deve apenas ao fato fortuito de que, entre as almas

312. *Zemir Aritsim, idem*, p. 93.

do "período do advento", há algumas que pertencem a outras raízes e ciclos de metempsicose. Estas almas "irregulares" ainda requerem o cumprimento ativo de mandamentos práticos a fim de realizar o seu *tiqun*. Todas as demais almas, porém, desta era, provenientes da mesma raiz que o messias, podem substituir atos materiais pelo estudo contemplativo da Torá. O ideal contemplativo do estudo da Torá substitui o ideal prático da observância dos mandamentos. Natan explica que, atualmente, "a maioria dos corpos encontra-se no mistério das almas, de que não é exigido nenhuma ação". Trata-se de almas que realizaram de uma só vez todas as suas partes constitutivas (*nefesh*, *ruah* e *neshamá*), e a maioria delas eram na realidade "novas almas"[313], isto é, tais que jamais haviam passado antes por corpos; assim, não possuíam pecados, devido a encarnações humanas anteriores, para expiar. O propósito de sua descida a este mundo não foi a execução de ações específicas, mas, sim, o estudo contemplativo da Torá, "até que tudo fosse renovado pelo AMIRAH. Todas estas almas são chamadas o rebento de um casamento por levirato, porque são o fruto da união [dos princípios místicos chamados] Jacó e Raquel[314]. Não obstante, cabe-nos cumprir os mandamentos [mesmo] neste tempo, pois necessariamente alguma centelhas de "velhas" [almas] estão misturadas [entre as "novas" almas do advento messiânico] e, por sua causa, é mister observar os mandamentos práticos"[315]. Na realidade, esforços muito sérios devem ser feitos para a sua devida observância, pois, no curso da presente *shemitá*, isto é, nos sete anos de 1665 a 1672, o povo judeu será "impregnado" por um considerável número de almas, que ainda necessita de uma ou de outra realização específica de um mandamento a fim de atingirem sua plena estatura e *tiqun*. Estas almas, contudo, não são representativas desta época. "A maioria das almas de nossa geração, neste período de advento, provém da mesma raiz do messias e elas estão quase perfeitas. Nada lhes resta a fazer senão [neutralizar] as forças do julgamento severo, que elas fortaleceram com seus pecados." Para este fim, os exercícios penitenciais propostos por Natan seriam suficientes[316].

313. Ver I. Tishby em *Tarbiz*, XV, 1944, p. 166.

314. A associação da união de Jacó e Raquel com o casamento por levirato é obscuro. No Zohar III, 216b, Jó é descrito como descendente de um casamento por levirato e seus sofrimentos são explicados como expiação pela alma reencarnada do primeiro marido (sem filhos) de sua mãe. No sistema simbólico de Natan, tudo o que é dito a respeito de Jó poderia ser aplicado ao messias.

315. *Be Iqvot Mashiah*, pp. 51-52.

316. *Idem*.

Pode ser exagero descrever esta doutrina como totalmente herética e antinomista[317]. De fato, como vimos, ela permitia considerações que não só atuavam como barreira contra um antinomismo autêntico, mas, também servia efetivamente de estímulo para uma prática de devoção intensa. Não se pode, contudo, negar que esta doutrina chega inquietadoramente perto de uma heresia antinomista. A Torá da Árvore da Vida apareceu no horizonte, e esperava-se evidentemente que uma mudança ainda mais radical ocorresse após o retorno de Sabatai da expedição ao Rio Sambation. O estudo da Torá da liberdade messiânica substituiria então o tipo de estudo tradicional, que Natan ainda recomendava para o presente imediato. Havia aí um antinomismo potencial, que não deixou de exercer forte fascínio sobre o profeta. Natan estendeu a esfera de aplicação desta "nova Torá" a todas as almas contemporâneas do messias, mas ao preço de um radical afastamento da lição luriânica sobre o assunto. A novel combinação de elementos tradicionais e díspares representa a principal contribuição ao tema e revela o fogo apocalíptico que nele ardia. Não nos devemos surpreender com o radicalismo do *Tratado sobre os Dragões*, em comparação com as formulações mais moderadas dos escritos de Natan compostos após a apostasia de Sabatai. Seu temperamento apocalíptico, engrenado à expectativa febril de uma realização iminente, explodiu com violência inesperada durante o primeiro período; após a apostasia, quando os acontecimentos desmentiram as profecias, as chamas passaram a arder mais tranqüilamente e as explicações tortuosas tiveram de substituir as esperanças infladas.

Este breve apanhado dos primeiros escritos de Natan, desde a *Visão de Abraão* até o *Tratado sobre os Dragões*, deveria ser suficiente para mostrar a profunda originalidade de tais obras. Mas suas concepções não foram muito difundidas. Pode-se mesmo duvidar se até os cabalistas com maior discernimento que leram as brochuras souberam realmente captar todas as implicações, levando-se em conta que a técnica literária de Natan consistia precisamente em dissimular mais do que em revelar. Ele formulava uma proposição impressionantemente radical mas, de pronto, tornava seu conteúdo obscuro ao cercá-lo de brumas de mistérios cabalistas convencionais, *gematria*, combinações de letras e coisas similares. Isto em nada contribui para o desenvolvimento de suas idéias básicas, embora criasse a desejada impressão de uma estreita conexão entre as novas revelações e as doutrinas luriânicas tradicionais. O leitor crítico moderno tem pouca dificuldade em separar as diferentes partes integrantes, mas é precisamente isto que os cabalistas do século XVII eram incapazes de fazer. Para eles, as especulações de Natan só poderiam aparecer como elaborações legítimas do ensinamento luriânico. Em 1666, as audaciosas doutrinas de Natan não desempenharam nenhum papel importante. Não foram sequer escolhidos como alvo de ataque sistemático por parte dos opositores do movimento, durante sua primeira fase, que podem não tê-las sequer enxergado. Parece que a função original destas doutrinas foi a de fornecer uma chave à compreensão do "mistério" de Sabatai Tzvi para seu círculo imediato – e, possivelmente, para o próprio messias. Por enquanto, as sementes germinadas pelos primeiros escritos de Natan permaneceram ocultas, embora elas não tardassem a florescer e frutificar na história do movimento.

317. Como Tishby faz (*Kiriat Sefer*, XXI, 1944-1945, pp. 14-15).

E enquanto isso, o antigo e o novo misturavam-se. Alguns manuscritos, que continham a primeira versão dos exercícios penitenciais de Natan, também preservam um hino composto pelo profeta em honra ao messias[318]. Apenas algumas estrofes sobreviveram, mas suas letras iniciais (A, B, R) sugerem que era um poema acróstico que revelava o nome do autor. Como conhecemos o nome utilizado pelo profeta ("Eu, Abraão Natan Benjamin) pelas composições acrósticas tardias, podemos supor que o hino era mais comprido. A maior parte destes hinos foram, posteriormente, destruídos ou escondidos, poucos chegando ao nosso conhecimento. A julgar pelas estrofes existentes, o hino de Natan louvava o poder e a glória do messias que submeteu a serpente primordial enroscada no calcanhar do homem. De fato, este hino perdido parece ter sido uma versão poética das doutrinas expressas no *Tratado sobre os Dragões*.

318. O hino foi publicado por Perets Smolenskin, em *Ha-Shahar*, 1873 (em complemento à primeira edição do *Even ha-Toim* de D. Kahana, p. 88) e, novamente, em D. Kahana, *Toledot*, p. 72, e na primeira edição original (em hebraico) desta obra (vol. I, p. 261). O hino não figura em cópias manuscritas dos panfletos penitenciais de Natan feitos após a apostasia de Sabatai.

EDITORA PERSPECTIVA

de Cultura Judaica

Próximo lançamento:
História e Narração em Walter Benjamin
Jeanne Marie Gagnebin

Sabatai Tzvi - O Messias Místico é das obras mais significativas da moderna Ciência do Judaísmo. Para as suas páginas convergem a extraordinária erudição, a notável argúcia crítica e o brilho de pensamento daquele que foi não só o criador de fato das pesquisas sistemáticas sobre os fenômenos místicos no seio da vida judaica, como o seu maior historiador. Sob a forma de um estudo acerca de uma das mais controvertidas e revolucionárias personalidades da história judaica do século XVII e, na verdade, de todo o seu processo após a expulsão da Espanha, Gerahom Scholem conduz o seu leitor, em passos a cada momento documentados e aferidos, ao âmago da manifestação messiânica do pseudo-redentor de Esmirna e de seu profeta Natan. Como escreveu Cynthia Ozick, do New York Times Book Review, este livro pertence ao rol das obras magistrais que alteram a compreensão usual de forma tão improvisável e em escala tão prodigiosa que nada mais pode ser visto de outro modo, exceto à estranha luz desse novo conhecimento.
Sabatai Tzvi tem tal força e, por isso mesmo, ilumina o espírito de quem o lê, não apenas com a informação de uma massa colossal de dados da investigação científica, porém, principalmente, com um singular ensinamento sobre a natureza humana. A Editora Perspectiva, ao publicar em três volumes este trabalho consagrado, está certa de trazer uma contribuição para o público de língua portuguesa e nos estudiosos da história, da sociologia e da psicologia das religiões e do judaísmo em particular.

J.G.

estudos

sabatai tzvi: o messias místico I

298.33
Sch48s
331073

GERSHOM SCHOLEM

SABATAI TZVI: O MESSIAS MÍSTICO I

estudos
estudos
estudos

de Cultura Judaica

EDITORA PERSPECTIVA